OPERE

DI

VINCENZO GIOBE

VOLUME VII.

DEGLI ERRORI FILOSOFI

DI

ANTONIO ROSMI

TOMO PRIMO.

IN NAPOLI

PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

PRESSO GIUSEPP
Strada Monteoli

1864

OPERE

DI

VINCENZO GIOBERTI

VOLUME VII.

DEGLI ERRORI FILOSOFICI

DI

ANTONIO ROSMINI

PER

VINCENZO GIOBERTI

Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3.
De Rep. I, 36.

TOMO PRIMO

IN NAPOLI
PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

IN TORINO
DALLA STAMP. DEGLI EREDI BOTTA
Palazzo Carignano

1863

AVVERTENZA

PER LA SECONDA EDIZIONE.

Le sette fondate sul falso incominciano coi sofismi, vanno innanzi coi raggiri, e sogliono finirla colle villanie, colle ingiurie, colle calunnie. Da principio l'errore, essendo inorpellato e accreditato dall'attrattivo della novità, e avendo, come accade, un lato vero, che lo rende specioso e seducente, gli uomini anco forniti di sano intelletto e guidati da buone intenzioni, possono andar presi alle sue lusinghe e professarlo con uno zelo tanto men misurato, quanto più essi han l'occhio a quel poco di verità che vi si contiene, anzichè alle parti fallaci e mendose. Ma fra la moltitudine degli studiosi tosto o tardi sorge qualcuno, che più perspicace degli altri o solo più fortunato, scorge distintamente i vizi della nuova dottrina e li mette in luce, onde premunire gl' incauti contro i pericoli che ne risultano. Allora nasce un conflitto fra i fautori del sistema e gli oppugnatori; il quale può essere più o meno lungo e variato di successi momentanei e alternanti dalle due parti, secondo il numero e l' abilità dei contendenti, e la natura dei tempi che corrono; ma termina sempre definitivamente a onore e vantaggio del vero, che più felice del giusto suo fratello, trionfa all'ultimo, e vince la gara de' suoi nemici, eziandio quaggiù [1]. Questo periodo, in cui il vero ed il falso essendo insieme a tenzone, la pugna ferve egualmente dai due lati, e la vittoria è tuttavia in pendente nel parere dei più, è il regno dei sofismi; perchè coloro che han

[1] Questo divario fra il giusto e il vero è sapientissimo, e consentaneo agli ordini morali dell'universo. Siccome la giustizia riguarda l'arbitrio, e il perfezionamento morale degli spiriti liberi, che è l' ultimo fine del creato, la vittoria assoluta di essa non può appartenere che all' eterno; laddove la verità riferendosi all' intelletto, e avendo ragione di mezzo, dee sovrastare eziandio negli ordini temporanei. Imperocchè la mente essendo la regola della volontà, verrebbero meno le condizioni opportune al libero esercizio di questa, se il vero essenziale potesse venir soprammontato durevolmente dal suo contrario. Eccoti la ragione profonda, per cui Iddio concedette alla società spirituale da lui stabilita il privilegio della inerranza nelle dottrine religiose, ma non le diede del pari quello dell' impeccabilità, nè la rese immune dai trascorsi disciplinari.

promulgato a buona fede un sistema erroneo, come lo veggono assalito con forza, e si accorgono che zoppica e tentenna, se non hanno il coraggio di ricredersi generosamente, (coraggio dato a pochissimi, perchè è somma virtù,) son costretti di volgere i loro conati a tutelare la parte debole contro l'impeto e la dialettica degli oppugnatori. E siccome le buone ragioni non fanno a proposito di chi sta per il falso, forza è loro appigliarsi ai cavilli e ai paralogismi, ed eleggere fra i diverticoli di tal sorta, che lor si parano innanzi; conciossiachè i tragetti e gli andirivieni della sofistica sono tanto vari, intricati e moltiplici, quanto la regia via della logica e del vero è una, diritta e immutabile. Non parlo di coloro i quali, anzichè ridirsi onorevolmente, s'inducono a professar l'errore nella sua crudezza, propugnandolo a spada tratta, e a visiera levata, e accettandone con animo imperterrito tutte le conseguenze, per quanto siano assurde nella speculazione e detestabili nella pratica; giacchè voglio sperare che la generazione di costoro, fortunatamente assai rara in ogni paese, manchi affatto all'Italia. I più in ogni caso, tra per istimolo di coscienza e per ritegno di pudore non osando ammettere e tampoco patrocinare l'error manifesto, tentano di palliarlo; ora ingegnandosi di mostrare che esso non deriva legittimamente dalle premesse, ora travisandolo colle arguzie, orpellandolo colle frasi, trinciandolo anco, se occorre, e industriandosi di far credere che il nero sia bianco, non pure agli altri, ma eziandio a sè stessi, per mettere in pace l'animo loro, e conciliare il debito della rettitudine colle pretensioni dell'amor proprio. Ma come chi ha eletta una cattiva via e cammina sul falso, sdrucciola od inciampa a ogni passo, e tenta col piede ogni luogo per andare innanzi, ma inutilmente, perchè tutta la strada è infida o impraticabile, così i filosofi male avviati intoppano e stramazzano del continuo, si rilevano per ricadere, avanzano per rinculare, e fanno le più belle giravolte del mondo, ora disdicendo il conceduto, ora ammettendo il negato, talvolta affermando e negando nello stesso tempo, sofisticando sui vocaboli, inviluppandosi nelle parole, cercando di far perdere la scherma a chi ode o legge, e adoperando altri simili partiti, che è spesso un trastullo, ma più spesso una noia mortale e uno sfinimento a sentirli. Queste arti però giovano loro per breve tempo, e a poco andare, invece di salvarli, gli uccidono; perchè il mondo, (dai mammalucchi in fuori,) si accorge ben tosto che i valentuomini hanno perduto il bandolo, e che invece di confondere gli avversari, come promettevano a fidanza, sono riusciti ad illaqueare sè stessi senza rimedio. Suole allora accadere che i più semplici dell'oste disfatta si pavoneggino e si bandiscano vincitori della giostra fra il riso dell'universale: i più savi tacciono, se loro non basta l'animo di ridirsi: coloro che tengono insieme del giudizioso e del matto, squittiscono ancora per qualche tempo, e cercano di trarre a sè gli sguardi e le orecchie degli uomini; ma veggendo infine che niuno loro abbada, fanno anch'essi di necessità virtù, e mettono le pive in sacco, dolendosi forse in cuor loro di non aver pensato alla ritratta, quando potevano darvi opera più onorevolmente.

Niuno creda però che i partigiani dell'opinione conquisa consentano a star quatti e inoperosi, dismettendo sinceramente ogni patrocinio di essa, perchè siano costretti a deporre il pensiero di difenderla colle ragioni. La faccenda non va così con questa povera natura umana; e anche l'onor del vero richiede che

sbaragliata hanno la buona ventura di conquistare una di quelle insigni scranne, e di governare a loro talento le labbra e le penne de' cattedranti, la è per loro una vera cuccagna, poichè riescono per tal modo a far promulgare e celebrare l'opinion prediletta da centinaia di lingue. Se non che, il loro trionfo è solo a tempo, o al più a vita; giacchè, venuti meno i campioni privilegiati dell'errore, e mancati i suoi sussidi estrinseci, esso va in fumo. Talvolta anco avviene che il possente patrono, sbalzato dal soglio letterario per qualche impensato accidente o per una rivoluzion di fortuna, sopravvive, (cosa spiacevolissima,) ed assiste per così dire alle esequie dell'oggetto delle sue cure. Può anche accadere che qualche franco scrittore muova guerra arditamente alla falsa dottrina puntellata sul favore e sulla protezione, e col solo aiuto del raziocinio riesca a screditarla talmente nella stima dell'universale, che i suoi parteggiatori siano costretti a cedere e ritirarsi.

Il regno del broglio può durare più o meno, secondo i casi, e aver maggior vita che quello del sofismi; ma non è mai troppo diuturno; perchè le arti umane non provano a lungo contro il vero, che di sua natura è invitto e immortale. Vien però, tardi o tosto, ma più tosto che tardi, il momento, in cui le brighe oneste o almeno scusabili, messe dianzi in uso con qualche buon successo momentaneo, non bastando più a mantenere in vita l'errore, coloro che lo accarezzano si volgono all'ultimo e disperato partito delle ingiurie e delle calunnie. E veggasi qui il progresso naturale delle fazioni; le quali nei loro principii tentano di farsela colle idee, o piuttosto coi mendaci loro simulacri, quali sono certe vuote astrattezze e i concetti sofistici, uccellando con essi all'approvazione dei dotti e alla grazia del pubblico. Mancata questa speranza, si ricorre agli artifizi e ai sussidi materiali, quali sono i favori, i pettegolezzi, le trame, le clientele, i patronati, la moneta, e simili, e quando questi spedienti riescono vani, si pon mano per ultimo alle contumelie, alle villanie, alle imputazioni calunniose, e si cerca di ruinar la causa degli avversari, straziandone l'onore, e accumulando sulla loro persona ogni sorta di vituperio. Bisogna però avvertire a conforto dei buoni, che fra gli avvezzi a calcare le due vie precedenti, non tutti hanno lena e coraggio di entrar nella terza, rendendosi a difensione del falso artefici d'infamia e di maledizione contro gl'innocenti. Laonde i migliori, anzi che far questo passo, si ritirano affatto, e abbandonano una setta divenuta, per opera di alcuni, nido di macchine, di menzogne e di frodi: gli onesti, ma deboli, e incaponiti della preconcetta opinione, stanno a vedere, senza partecipare a questa nuova maniera di combattimento: i pochi e risoluti a mettersi ad ogni sbaraglio, a pugnare a qualunque costo, e accecati a segno da non accorgersi della viltà ed iniquità delle armi che eleggono, entrano in campo arditamente. Non si vuol però credere che si facciano subito a lacerar l'altrui fama senza riserbo; imperocchè chi si mette per un sentiero poco onorevole suol da prima camminare a rilento e con una certa esitazione, così per un residuo di onesta vergogna e di buona coscienza, come per timore del pubblico, e per avvezzarlo poco per volta ai nuovi spedienti, che intende di porre in opera. Perciò essi cominciano dal vellicar leggermente la fama degli avversari con insinuazioni ed accuse indirette e con imputar loro certi peccati non ancora mortali, come sarebbe un po' di amor proprio, qualche invidiuzza, una certa caparbietà nel di-

fendere il proprio parere, e simili maccatelle. Non fanno special menzione di alcuno, e si tengono sui generali; ovvero, se, non appagandosi di tirare in arcata, vogliono subito imbroccar di mira, e infilzare qualche galantuomo, il fanno per modo, che risentendosi l'amico, essi possano dirgli, scusandosi e stringendosi nelle spalle: oibò, noi non abbiam voluto parlare di voi. Laonde, guardandosi dal menzionarlo, si contentano di circoscriverlo per modo che se non tutti i lettori, almeno i più maliziosi e scaltriti, non ci si gabbino E quindi si valgono solamente della parola, come quella che di sua natura è sfuggevole, vaga, indeterminata, arrendevole, e porge mille appicchi e sutterfugi per salvarsi a chi l'ha proferita; tanto più se non è aperta e pubblica, ma occulta, umbratile, clandestina, come quella di chi mormora nelle orecchie del prossimo, o cinguetta sotto voce nei crocchi, nei conventicoli, nelle amichevoli radunate. Quando con tali pettegolezzi e susurri, maestrevolmente usati, gli animi dei più son preparati e disposti ad accogliere cose di maggior peso, si accresce la dose e si parla più alto: si nominano le persone, che si vogliono denigrare: s'imputano loro gravi falli; e perciocchè il circoscrivere tali falli con troppa precisione porgerebbe al calunniato un modo assai facile di purgarsene, si ordisce l'accusa in termini generici, ma tali, che inducano chi legge a credere dell'incolpato ogni enormezza possibile ad immaginare. E siccome l'audacia è cresciuta e divenuta più accesa la volontà di nuocere, la semplice parola non è più bastevole all'uopo e si mette mano alla stampa; come se questa dovesse meglio riuscire alle invettive che ai sofismi. Se non che, invece dei libri, si fa ricorso ai giornali; i quali sono la manna dei maldicenti e dei calunniatori, sia per l'ampiezza e celerità della loro diffusione, e perchè dando solo accesso a scritture di breve mole, son più acconci all'aggressione che alla difesa; quando chi strazia e vilipende con false imputazioni, bastandogli l'affermare, può farlo con poche parole; laddove chi si difende, dovendo adoperar le ragioni, non può sovente spedirsene che con molte pagine. E si scelgono per ordinario i giornali, che si pubblicano in paese forestiero, dove la stampa è affatto libera o per meglio dir licenziosa; perchè la licenza proscioglie la penna dell'ingiuriante da ogni freno preventivo, e la qualità di straniero toglie all'ingiuriato il potere di riscattarsene, convenendo in giudizio l'autore delle calunnie e delle contumelie, o almeno glielo rende assai malagevole. Se poi interviene che il foglio accoglitor del libello faccia professione di essere religioso, la è una vera fortuna pel libellista; il quale ottenendo d'inserirvi la sua diatriba, la coonesta agli occhi di molti, l'autentica, le dà quasi l'aspetto di una denunzia giuridica e ortodossa, e si procaccia persino il piacere di poterla dedicare con garbo alla edificazione delle *anime pie*.

La calunnia nel primo istante giova sempre o quasi sempre al suo autore; e riesce tanto meglio presso certuni, quanto essa è più franca, più audace, più grave, più insolente, e quanto meno il sospetto di una brutta menzogna può cadere nell'autore di quella; giacchè gli uomini buoni e onorati, ma non troppo accorti, misurando gli altri da sè medesimi, s'inducono difficilmente a credere che una persona bennata e bene educata voglia macchiarsi in modo pubblico e solenne di tal vituperio. Ma le bugie, come dice il proverbio, hanno le gambe corte; onde il menzognero per lo più non indugia ed essere smascherato, e av-

viene non di rado che, senza avvedersene, cooperi egli stesso all'effetto. Imperocchè egli è quasi impossibile che, accecato dall'ira, congegni la sua macchina in modo, che non zoppichi da qualche lato, sia peccando contro la verosimiglianza, sia sdrucciolando in qualche contraddizione, e porgendo egli medesimo il filo atto a scoprire l'inganno. Così, pogniamo, egli accuserà di aver trasgrediti tutti i doveri religiosi del suo stato un uomo che consuma il suo tempo nella solitudine a scrivere in favore della religione, quando il fare il contrario gli sarebbe assai più utile, e anco più onorevole, secondo la opinione del mondo, e quando egli forse ha dovuto superare più di un ostacolo per non lasciarsi strascinare al vezzo dell'età in cui vive. Lo accusa di aver prevaricati i doveri religiosi, perchè egli combattè con qualche forza un sistema di filosofia riputato avverso, funesto alla fede, non solo da lui, ma da molti pii e dotti uomini d'Italia e d'altrove. Si può immaginare una ripugnanza maggiore? E qual accusa sarà inverisimile, se non è quella che si appoggia a tal fondamento? E se il modo, in cui essa verrà espressa, sarà pieno di acrimonia, di astio, di fiele, di veleno e di rabbia, ne nascerà un nuovo argomento di presunzione contro la lealtà dell'accusatore. La presunzione verrà accresciuta dal vedere che la sola cagione, per cui egli assalisce così villanamente e senza mandato autorevole uno sconosciuto, è la difesa di una semplice opinione speculativa; e che egli ricorre alle armi vili ed abbiette per esser conscio di avere il torto e disperar di vincerla onoratamente colle buone ragioni. Questa maniera di combattere nuoce oggi a chi l'usa, anzichè a quelli contro cui è usata, perchè troppo aliena dalla pulitezza e dalla mansuetudine dei nostri costumi; onde anche nei paesi, dove la parola pubblica e la stampa son licenziose, non che libere, e dove le controversie politiche, lo studio delle parti, le inimicizie, gl'interessi, le ambizioni accendono maggiormente gli animi, dilungandoli dalla riserva e moderazione opportuna, rado si è che un uomo onorato discenda alle contumelie e alle imputazioni che toccano la persona de' suoi nemici, o se talvolta, traportato dall'ira, s'induce a farlo, ne è incontanente punito dal biasimo unanime dell'universale, senza pure eccettuare i suoi medesimi consorti; imperocchè il santuario della vita privata oggi si tiene per inviolabile da tutti gli uomini di buona creanza. Or se questo viene interdetto perfino nelle discussioni civili, che son certo le più vive e le più importanti di tutte, e dove il trasmodare può essere più degno di scusa, che si dovrà dir di coloro che recano il reo costume nel campo pacifico delle scienze? Che fanno delle lettere e della filosofia un'arena di strapazzi, di villanie, di calunnie? E se chi mette in opera queste ignobili arti è gentiluomo di nascita e fu nobilmente educato; se per la qualità del grado e per le condizioni della fortuna e della vita è obbligato a fare special professione di cortesia e di gentilezza, e ad evitare con gran cura ogni menoma azione e parola, che possa appannare tali virtù; non si dee credere che abbia perduto affatto il cervello, quando le calpesta nel modo più solenne, e imita l'usanza degli uomini incivili, che non si fanno scrupolo di svillaneggiar nella piazza e imbrattare di fango l'innocuo passeggiero, vantandosi del tratto, come di una bella e orrevole impresa? Quando non solo ingiuria l'uomo onorato, ma si fa delatore dell'innocente, cercando di vituperarlo e d'infamarlo in paese forestiero, dove questi essendo poco noto o affatto sconosciuto, ha men facoltà di tutelare la

propria ripulazione e più bisogno di mantenerla illibata? Il solo volersi intromettere nelle altrui faccende, quando non s' attengono in niun modo alle proprie, e sindacarle, e censurarle, e dar dei consigli a chi non li domanda, e porgere ammonizioni a uno strano senza autorità, è già una impertinenza solenne ed inescusabile; non però tale che a punirla si ricerchi altro che il riso. Ma che giudizio si dee portare di chi non si appaga d' inframmettersi in ciò che non gli appartiene, di fare il dottore, il mentore a sproposito, e andando più innanzi biasima e lacera? Di chi aggiunge ai consigli le rampogne, alle censure le villanie, alle punture le calunnie? Di chi entra con cinica petulanza nelle ragioni private dell' altrui vita, si fa giudice supremo di ogni suo portamento, e non lascia intatta alcuna parte della sua fama? E se per caso il censurato fosse più innanzi negli anni che il censore, e il laico volesse dar lezioni di catechismo al chierico, e insegnarli i propri doveri, non sarebbe questo un bello e singolare spettacolo? Bello pure se cotesto laico, così vago di fare il teologo e il correttore alle spese altrui, avesse stampato qualche libro, contenente errori notevoli in opera di religione, non altrimenti scusabili che per l'ignoranza dell' autore in tali materie. Bello il vedere un uomo, che non sa più che tanto di filosofia, sputar sentenze sulle quistioni più ardue di questa disciplina, definirle excatedra colla prosopopea di un giudice senza appello, e volere insegnare dottoralmente a chi ci ha spesa tutta la sua vita. Più bello ancora l' udire un libellista farsi banditor della fede, dedicare i suoi cartelli d' infamia alle anime divote, stamparli a onore della religione, e a patrocinio di una congregazione ecclesiastica. Bellissimo poi il sentire questo nuovo teologo scusarsi del suo procedere, dicendo ch' ei non ha creduto di calunniare; quasi che l' errore sia incolpabile quando muove da inavvertenza e precipitazione volontaria, e sia lecito il giudicar leggermente, allorchè si tratta della fama del prossimo, e la falsità della calunnia possa venire legittimata dalla furia, dall' ira, e da ignobile appetito di vendetta! Quasi che la religione, che interdice severamente la calunnia, permetta le contumelie e la maldicenza! Quasi che sia lecito a un privato il propalare di proprio moto e pubblicar colla stampa, coi giornali, e render noti a tutto il mondo gli altrui traviamenti, ancorchè fossero gravi, certi, indubitati! Quasi che la carità obblighi meno della giustizia, e oltre al dispiacere e al danno notabile di chi è offeso, non si debba anco evitare lo scandalo dell' universale! E se dopo che l' innocente si è giustificato, ribattendo le accuse con quella nobile indegnazione che conviene al galantuomo assalito in ciò che ha di più sacro, e richiamando il suo vituperatore al debito della decenza, della carità e della giustizia, questi di nuovo lo insulta, e si ostina a voler sindacare i suoi atti, a perdere la sua riputazione; se invece di confessarsi male informato nell' averlo tassato del falso, e dimentico della buona creanza, per essersi ingerito nelle altrui operazioni, egli ripete e ribadisce l'accusa; se pur costretto dalla evidenza dei fatti e dall' autorità dei testimoni a dismettere i particolari, a cui quella si appoggiava, ne mette in campo degli altri, varia la calunnia invece di ritrattarla, e cerca di far travedere il lettore; se traportato dalla collera, se la piglia con gli amici, i fautori, i difensori dell' ingiuriato, si sforza di denigrare essi pure, e bandisce persino la guerra alla pubblica opinione, come tosto si accorge ch' essa gli dà il torto; se in fine egli è manifesto che la cagion principale delle sue furie non è

tanto l' affetto per l' uomo, di cui si vanta di essere campione e cavaliere, quanto il vedere atterrato un sistema, a cui diede sconsideratamente il proprio suffragio e appose il proprio nome, e il sentirsi inetto a sostenerlo e rimetterlo in credito ; se, dico, tutte queste condizioni si verificano, la causa dell' infamatore è perduta senza riparo, ed egli se ne rimane con un fregio sul volto e colle beffe. E la povera dottrina che si è voluta rialzare con tale spediente, ne rimane ancor più abbattuta, ed è, per così dire, uccisa dal farmaco adoperato per guarirla ; imperocchè la calunnia è come certi tossici, che manipolati imprudentemente riescono nocivi e funesti all' avvelenatore. Certo niente più pregiudica una opinione scientifica, che si spaccia per vera, quanto il vederla patrocinata colle menzogne, colle insolenze, colle mormorazioni, coi libelli e con tutte quelle arti che dovrebbero essere lasciate ai dappochi, ai ribaldi ed ai vili.

Tratteggiando le ordinarie vicende dei falsi sistemi in generale, io ho fatto la storia del Rosminianismo. Non entrerò partitamente a mostrare come le varie forme e fortune consuete dell' errore si siano verificate nel corso di questa dottrina : imperocchè quanto all' uso dei sofismi e di certi raggiri innocenti, io dovrei nauseosamente ripetere le cose dette e dichiarate per minuto nella prima e nella undecima lettera della presente opera. Quanto poi alle calunnie, avrei desiderato di non toccare nemmeno quelle poche generalità, e di osservare su questa parte poco onorevole del Rosminianismo un perfetto silenzio, se gli avversari si fossero governati in modo da rendermi possibile un assoluto silenzio. Ma il laceratore della mia fama avendo ricusato di ritrattar la calunnia e di riparare l' ingiuria, secondo il debito del Cristiano e del gentiluomo, anzi essendosi lasciato indurre a reiterare l' una e l' altra ; e il capo illustre della scuola non avendo voluto supplire dal lato suo a tal obbligo col disapprovare pubblicamente gl' indegni portamenti di un suo difensore, io non ho creduto di poter pretermettere questo piccolo cenno, così per onor mio, come per quello del vero ; a cui importa si sappia dagl' Italiani a che disperati partiti ricorrano i suoi oppugnatori. Io non voglio fare alcun giudizio sfavorevole sul silenzio osservato dal Rosmini in questo proposito ; tal è la stima e la riverenza che io porto alla sua persona, e l' opinione che tengo delle sue virtù. Ben mi pare che all' institutore dei preti della Carità cristiana non sarebbe stato disdicevole il riprovare le maldicenze e le calunnie messe in campo da qualcuno de' suoi discepoli, per tutelare le sue dottrine ; e che ad un uomo bennato come lui avrebbe dovuto premere di ributtare un panegirico della propria persona inserito in un libello. Quanto a me, io credo che il meglio sia il non essere commendato nè lacerato da certe persone ; ma se si dee scegliere, confesso di preferire i loro biasimi alle loro lodi. Ciascuno però ha il suo gusto ed è padrone de' suoi giudizi ; onde, lo ripeto, io non voglio in nessun modo appuntare il Rosmini, se egli non ha stimato bene di risentirsi al patrocinio pericoloso e all' improvido zelo de' suoi avvocati. Ma s'egli è lecito all' inclito Roveretano il tacere in questo caso, non può essere a me vietato il dire una parola ; quando il farlo è opportuno alla sacrosanta causa del vero. Potrei, senza offendere la giustizia, non contentarmi di questi pochi cenni, andar più oltre, e scrivere il nome dell' ingiuriante calunnioso ; giacchè avendomi disdetto la richiesta riparazione, egli non avrebbe più alcun diritto di esigere da me che io risparmi la sua fama. E nessun motivo umano m' impedi-

rebbe di farlo; sia perchè io non sono da natura disposto a sperare nella grazia, a spaventarmi delle minacce e a temere dell' odio degli uomini, e perchè vivo in paese libero, dove non mi possono giungere i maneggi o la potenza degli avversari. Tuttavia me ne rimango molto volentieri, e desidero anzi che questa sia l' ultima volta, in cui io debba toccare anche solo generalmente un sì spiacevole tema. E molte sono le ragioni, che mi consigliano questa riserva; la prima delle quali si è, che se io procedessi altrimenti, parrebbe a molti ch' io fossi mosso da odio o cupidità di vendetta. Ora io debbo evitare di dar luogo a supporre che allignino in me tali sentimenti, indegni di un onest' uomo e alienissimi dall' animo mio; quando in tutto ciò che io feci e scrissi a questo proposito io non fui guidato da altro fine, che dalla necessità di tutelare il mio onore, e dallo zelo di quelle verità, onde son difensore debole, ma sincerissimo. E spero che chiunque conosca la mia natura, non metterà in dubbio la sincerità della mia protesta. In secondo luogo, se io consegnassi in queste carte il nome della persona che mi ha offeso, potrebbe nel concetto di alcuni ridondarne una sfavorevole impressione verso coloro che gli sono di sangue o di affinità congiunti; e io debbo tanto più evitare quello che può dispiacere a una famiglia onorata e nobilissima, la quale non ha certo nessuna colpa nel succeduto, quanto meno sono indotto a questo riguardo da mondani timori o rispetti. Finalmente potrebbe anche darsi, che altri misurando tutta la vita di un uomo da una sola azione, le mie parole dessero loro occasione di calunniare il mio calunniatore; pericolo, ch' io debbo cansare, non solo per principio di carità, ma eziandio di giustizia. Imperocchè, sebbene io non conosca la persona di lui, godo di poter dire pubblicamente che il suo tenor di procedere verso di me discorda affatto da quella riputazione, che i suoi modi e il suo vivere anteriore procacciata gli avevano. Il che mi fa sperare ch' egli non abbia pesata la sua azione prima di commetterla, e che il suo fallo sia proceduto da un subito impeto, anzi che da seria considerazione. Capisco che il dire una parola in lode di chi ti lacera può parere agli uni un fallo di rettorica, e agli altri una solenne semplicità proveniente da poca o niuna pratica delle cose di questo mondo; ma io non mi credo obbligato a imitare i miei avversari nella vita pratica più che nella speculazione, e a mettere in uso verso di loro la legge del contrappasso.

Per questa cagione medesima debbo altresì deporre il pensiero di dare ai lettori, come avrei desiderato, un saggio della dottrina filosofica e teologica del mio critico. Io sono e fui sempre alieno dal costume di coloro, che senza necessità cercano il pelo nell' uovo e si mostrano avidi di appuntare gli altrui scritti; sovrattutto quando furono dettati da buone intenzioni, e gli errori o le inesattezze che ci sono procedono da inavvertenza o da ignoranza, e non sono per la natura dello scrittore di pregiudizio o di pericolo al pubblico. Ma acciò chi scrive goda di questa indulgenza, uopo è che verso gli altri la eserciti; che se un laico, per esempio, dopo di avere stampata un' opera gremita di semplicità filosofiche e di gravi scappucci religiosi, volesse dar lezioni di teologia e di sapienza speculativa a chi per instituto e per professione attende ad entrambe, egli non potrebbe lagnarsi quando altri ricambiasse le sue censure con qualche severità. Imperocchè ad ogni modo, ella è una massima consentita da tutti, che per ordinario tocca ai preti l' insegnare il catechismo ai laici, eziandio nobili; e

che in ogni caso il secolare che lo ignora non può insegnarlo a' suoi pari, e tampoco ai chierici. Ma siccome io non potrei levare questo prezioso saggio della scienza umana e divina del mio cortese avversario, senza allegare i suoi libri e citare per un certo modo la sua persona in giudizio, me ne rimango di buon grado; e desidero che negli altri alligni almeno tanta saviezza, quanta si richiede per non farmi pentire della mia riserva. Imperocchè, occorrendo il contrario, saprei anch'io di assalito rendermi assalitore, e lo farei forse in guisa che coloro, dai quali sarei costretto a prendere questo partito, non avrebbero cagione di rallegrarsene.

Intorno alle accuse e calunnie mosse contro la mia persona, poco ho da dire. L' uomo onesto ha due spezie di doveri da adempiere; gli uni sono negativi, e consistono nel guardarsi da tutte quelle azioni che disdicono a un galantuomo, misurando il debito suo, non colla regola imperfetta e spesso fallace del mondo, ma colla norma della retta ragione, avvalorata dai lumi dell' Evangelio. Su questo articolo, quanto io ho da arrossire di me stesso dinanzi a Dio, (e lo dico, non per umiltà o modestia, ma per intima persuasione,) tanto posso tener alta la fronte al cospetto degli uomini; e grazie al cielo la mia fama per questa parte è così bene stabilita presso tutti che mi conoscono, che non avrei pur d' uopo di giustificarla contro le imputazioni di coloro che l' assalissero. Gli altri doveri sono positivi, e riferisconsi all'obbligo generale, che ha ciascuno di non passare la vita oziando e di rendersi utile a' suoi simili, conforme allo stato da lui eletto, e alle condizioni accidentali, in cui la Providenza lo ha collocato. Ora per questo rispetto, io confesserò ingenuamente di non esser disposto a rendere ragione dei fatti miei a chiunque abbia vaghezza di occuparsene; onde, non che rispondere agli autori di siffatte critiche, io li pregherei con quel maggior garbo che mi sarebbe possibile a non darsi la briga pericolosa di scandagliare i fatti del prossimo, e a contentarsi delle proprie faccende. Le sole persone, colle quali io sia acconcio a governarmi altrimenti, sono quelle a cui mi stringe un' affettuosa dimestichezza, o che per legittima autorità sovrastanno; giacchè io mi pregio di aver buoni amici, e non sono di quei filosofi che ricusano di riconoscere superiori; quasi che l' ubbidienza e l' indipendenza non si accordino insieme, quando ciascuna di esse è collocata al suo debito luogo. Ma fuori di questi, io rifiuto ogni altro giudice delle mie azioni; e sarà bene che coloro, ai quali questo avviso non è ora inopportuno, mi dispensino per l'avvenire dal replicarlo.

Quando io attribuisco al Rosminianismo la solita fortuna dei sistemi erronei, che si vogliono mantenere in piedi a dispetto del vero, e per difetto di buone ragioni ricorrono in fine al tristo spediente delle invettive e delle calunnie, niuno creda che io voglia parlare di tutti i Rosminiani, o del celebre loro capo. Io ho sempre riconosciuta nei termini più espressi ed efficaci la rettitudine delle intenzioni, l' illibatezza dei costumi, la pietà e le altre virtù dell' animo, la santità della vita apostolica di Antonio Rosmini; e tutte le mie opere, senza eccettuar la presente, sono piene di simili dichiarazioni. E non solo non ho mai incolpate le intenzioni di lui, ma ho espressamente avvertito che gli errori della sua filosofia, e le cattive conseguenze, che ne derivano in ordine alla morale, alla civiltà e alla religione, non offendono l' ortodossia dell' autore, perchè egli ha sempre ripudiate tali conseguenze, e non ha creduto che ne' suoi principii logica-

mente si contenessero. Vero è che il contrario essendo stato dimostro con tali ragioni, che indussero molti a mutar sentenza e ridussero a tacere o a scriver libelli i contumaci, si potrebbe concepire qualche spiacevole dubbio sulla lealtà delle intenzioni del Rosmini, se si dovesse credere che egli persevera nella schietta professione di tutte le sue antiche dottrine, come si va susurrando da qualcuno de' suoi amorevoli. Ma io mi farei coscienza di prestar fede a tali romori, non solo per la specchiata virtù e la pietà dell' egregio autore, ma eziandio avendo considerazione alla sua prudenza e al valore della sua mente. Imperocchè un uomo così savio e ingegnoso, come il Rosmini, non può ignorare che per mantenere in credito un' opinione contro i suoi oppositori, non basta il dire che le loro obbiezioni sono frivole e non meritano risposta, quando tutto il mondo sa che il contrario è vero, e che l' unica ragione, per cui non si risponde, si è l'impossibilità di farlo con isperanza di buon successo, e il giusto timore di rendere più manifesta e vergognosa la propria disfatta. Tanto che se il Rosmini si appigliasse a un sutterfugio così volgare, non che provvedere agl'interessi delle proprie opinioni, correrebbe il rischio di scemare quella giusta riverenza che gli si porta; e io non saprò mai acconciarmi nell' animo che un tant' uomo possa essere altro che amato e venerato da tutti. Peggio ancora potrei supporre che un personaggio così dotto e virtuoso non conosca lo stretto obbligo, che incumbe ad ogni galantuomo di giustificare i suoi pensamenti contro le gravi imputazioni, ogni qualvolta siano speciose e seducenti; sia per evitare lo scandalo di molti, sia per salvare il vero dalla più grave ingiuria che gli si possa fare, qual si è il mostrarlo complice dell'eresia. Se adunque il Rosmini persistesse ancora nei *principii* viziosi del suo Nuovo Saggio tenendoli per veri, buoni, utili alla santa causa della morale e della religione, senza almeno arrecar loro qualche temperamento, egli avrebbe il debito di purgarli dalla nota impressa, per onore di essi principii medesimi, pel bene della morale, della civiltà e della fede, alle quali troppo importerebbe la difesa di essi, per assicurare e tranquillare la coscienza di coloro che li professano, e per riconfortare e ricondurre quei ciochi o pusillanimi che per ignoranza, angustia di mente, e debolezza d' animo gli avrebbero abbandonati. I quali, come tutti sanno, nel caso presente non sarebbero pochi; perchè, da due anni in qua, il Rosminianismo ha fatte moltissime perdite, non compensate da alcun acquisto; tanto che se si levasse colle dita il conto di coloro che oggi il professano con cognizione di causa, non credo che altri avrebbe bisogno delle due mani. Il che mostra che le accuse mosse contro di esso, sono forti e appariscenti; e se in effetto mal fondate, tanto più è opportuno il ribatterle e agevole il riuscirvi. E in vero io accusai i principii rosminiani di condurre logicamente e necessariamente al sensismo, al nominalismo, allo scetticismo, al razionalismo, al panteismo, all' ateismo; e ora, non che pentirmene, riassumo e confermo pubblicamente e solennemente l' accusa. La quale non è già di quelle imputazioni calunniose o insussistenti che altri ha diritto di sprezzare o conquidere col silenzio; poichè da un canto io ho sempre protestato di non accagionar le intenzioni, e dall'altro canto i ragionamenti da me esposti furono tali, che bastarono a far condannare il Rosminianismo nel parere dei più. Egli sarebbe adunque un caso troppo enorme, se un uomo onorato, un Cristiano, un cattolico, un sacerdote, il capo di un ordine religioso, vedendo imputate di co-

rollari perversi le sue dottrine, e l'imputazione approvata da molti giudici competenti, egli credesse di poter continuare a professarle, senza proferire una sola parola per loro discolpa. Io conchiudo adunque, (finchè non mi consti evidentemente il contrario), che avendo il Rosmini taciuto finora sulle opposizioni di questo genere fatte contro certe sue antiche opinioni, egli le ha almeno modificate; e che chi interpreta altrimenti il suo silenzio gli fa gravissima ingiuria. Nè certo io potrò mai indurmi a imitare i miei avversari su questo articolo, calunniando le loro intenzioni, e torcendo a mal senso i loro portamenti.

Queste avvertenze sono del pari applicabili alla maggior parte dei discepoli dell'esimio Roveretano; ai quali farebbe torto chi non riconoscesse in loro quelle medesime qualità lodevoli d'animo e di vita che risplendono nel maestro. Molti di essi hanno eletto di tacere; e il contegno di costoro si dee pure attribuire a una secreta persuasione o almeno a un certo sospetto sorto nel loro animo intorno alla falsità delle conclusioni dianzi abbracciate per vere. Altri han tentato di legittimare tali conclusioni, modificandole notabilmente; e benchè tali tentativi non siano riusciti, perchè la verità è tenace e ribelle ad ogni artificioso temperamento, lodevole è tuttavia il consiglio, onde mossero. Tutti poi costoro, (e mi è caro il poter fare questa dichiarazione,) hanno disapprovato in modo non equivoco il singolare procedere di chi volle supplire alle ragioni colle maldicenze e colle calunnie. Bramerei di poter dare altresì la stessa lode a tutti i membri di quella rispettabile congregazione di chierici, che venne instituita dal Rosmini sotto il titolo della Carità cristiana. Ma non posso dissimulare che alcuni di essi, (certo pochissimi, e contro le intenzioni espresse del pio fondatore,) si son governati talvolta parlando, e anche scrivendo in certi giornali che si stampano fuori d'Italia, per modo non affatto conforme alla verità, alla giustizia e a quella virtù sublime, da cui si denomina la società loro. Nè io voglio però interpretare troppo alla rigida cotali trascorsi, e attribuir loro una malizia, che forse non hanno; tanto più che poterono muovere da buona radice, cioè dall'affetto lodevole di tali uomini onorandi verso la persona del loro institutore. E ciascun sa che quando in una controversia scientifica o letteraria entrano a parte le affezioni, non si pesa sempre il valore delle parole, nè la gravità degli effetti, che ne possono emergere. Ben sarebbe da desiderare che per cansar questo rischio i preti della Carità cristiana non entrassero a sentenziare troppo facilmente su materie, che non s'attengono allo scopo del loro instituto, e in cui forse la più parte di essi non sono giudici competentissimi. La loro osservanza pel fondatore è tanto più lodevole e santa, che per amare e onorare un uomo come il Rosmini non è pur necessario di essere suo discepolo; ma dal venerare la sua persona, e celebrare il suo ingegno e le sue virtù al difendere ogni parte della sua dottrina, grandissimo è l'intervallo. Troppo disdice a un uomo prudente e oculato, a uno scrittore cristiano, a un cattolico sacerdote il perorare la bontà di una causa, senza conoscerla intrinsecamente; imperocchè, facendolo, si può esporre al pericolo di difendere il falso e impegnarsi a combattere la verità conosciuta. Il Rosmini è uomo virtuoso e dotto, ma non infallibile; e pur sarebbe d'uopo investirlo del dono dell'inerranza per istabilire *a priori*, come fanno certuni dei suoi, che tutto sia oro pretto ciò che esce della sua penna. Quando adunque avviene che altri accusi alcune opinioni rosminiane di essere non solo false, ma fu-

neste alle verità che più importano, e non solo prova il suo dire, ma lo persuade a molti uomini versatissimi nella materia, gran temerità sarebbe, (per non dire di più,) l'ostinarsi a difenderle alla cieca e non conoscendole più che tanto, e il malmenare per amore di esse la fama degli oppugnatori. Imperocchè gli alunni del Rosmini non debbono dimenticare che il patrocinio dei pensieri del loro maestro non può essere al più che un ufficio secondario, sottoposto a debiti di gran lunga più sacrosanti; giacchè ciascuno di loro fu uomo e Cristiano prima di essere Rosminiano. Nè io fo loro ingiuria presupponendo che ignorino o non conoscano appieno i termini della controversia, di cui si tratta, e che quindi non possano sentenziare con cognizione di causa; conciossiachè la filosofia non è certo il fine della loro instituzione, come quella, che se mal non m'appongo, è indirizzata ai nobili uffici dell'ecclesiastico ministerio. Nè una lieve tintura degli studi razionali può bastare a rendere altrui sufficiente in una materia scabrosa, difficile e bisognevole d'ingegni molto esercitati, qual si è la lite, che corre fra il Rosmini e i suoi avversari intorno al primo principio dello scibile; laonde sarebbe un atto troppo enorme di presontuosa imprudenza, se uomini che per avventura vacano da breve tempo a tali lucubrazioni, e non hanno forse letto altri libri di filosofia che qualche manuale scolastico e il Nuovo Saggio, si credessero atti a portare un giudizio risoluto e definitivo contro coloro che avendo atteso da venti e più anni indefessamente a questa sorta di studi, si fanno ad esporre pubblicamente le loro ragioni. E qui mi sia lecito il notare che fra i difensori assoluti del Rosmini [1], anche fuori del suo instituto, io non ne ho conosciuto un solo che sia pari all'altezza della quistione, e abbia tutte le cognizioni richieste a decidere con piena sicurtà di coscienza. Non che fra essi non si trovino per avventura uomini dotti e ingegnosi; ma la loro dottrina o è estrinseca alla filosofia, o versa solo in qualche parte speciale di essa; quando invece bisogna abbracciarla tutta profondamente per veder chiaro in una quistione così vasta e complicata, com'è quella che risguarda le basi universali dell'uma-

[1] Chiamo difensori assoluti coloro che professano il Rosminianismo schietto, senza temperamento di sorta; e questi credo che al dì d'oggi siano pochissimi. Altri si trovano ch'io chiamerei semirosminiani; i quali mi paiono accettare l'ideologia del Nuovo Saggio rispetto all'elemento positivo e vero, che ci si contiene; ma non il negativo, in cui è riposto l'errore; onde forse si potrebbe provare che essi si accostano alle mie opinioni più che a quelle del Rosmini. Fra costoro che non sono anche molti, io collocherei il chiarissimo Giuseppe Andrea Sciolla, se il giudicare troppo risolutamente delle opinioni di un uomo da me venerato per molti titoli, non mi paresse quasi un'impertinenza. E Pietro Corte, cui tutti s'accordano eziandio a collocare nel novero degl'ingegnosi, a qual classe di Rosminiani appartiene? Nella parte delle sue opere che mi è nota, io trovo parecchie cose, che mi rendono assai dubbio. Così, per cagion d'esempio, egli confessa in un luogo che *la sensazione per verità non ha in sè gran valore* *. Ora il sig. Tarditi, il quale è Rosminiano purissimo, m'insegna che *non è l'ideale dell'essere possibile che ci dà la realtà compresa nella percezione intellettiva; l'elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva* **. E tal è veramente la dottrina del Nuovo Saggio. Ma chi crede che l'elemento della realtà, necessario a formare tutti i nostri giudizi, deriva dalla sensazione, può egli dire che *la sensazione non ha in sè gran valore?* Io credo che in tal caso essa debba almanco averne tanto, quanto l'ente ideale; giacchè il valor delle cose dee almeno pareggiare quello delle cognizioni, se pur non gli va innanzi.

* *Continuazione della risposta alle osservazioni critiche di P. F. Giudice*, Torino, pag. 25.

** *Lettere d'un Rosminiano*, Torino, 1842, pag. 155.

no sapere. Potrei mostrare a evidenza, se occorresse, che niuno di tali apologisti ha un' esatta e profonda notizia dei sistemi recenti e connessi col suo, quali sono, verbigrazia, la filosofia critica e la scuola scozzese; e che altri, mostrano d' ignorare perfino gli elementi della scienza, onde s' intromettono, e ciò che è ancor più singolare, conoscono assai poco lo stesso Rosminianismo, di cui si spacciano avvocati. E veramente non v' ha in Italia un solo uomo ampiamente versato nella filosofia, che abbia fatto buon viso all' error principale del Nuovo Saggio sin dal primo suo nascere; e mi basti menziorare a questo proposito il venerando Nestore della sapienza italiana, Pasquale Galluppi, il quale colla sua sagacità ordinaria s' avvide subito che i principii di tal opera conducono diritto allo scetticismo [1]. Ma per tornare agli alunni del Rosmini, ciò che qualcuno di essi ha pubblicato nei fogli italiani e stranieri a difensione del Rosminianismo, dee tanto più far increscere bonamente di lui, quanto più si desidera che ciascuno di loro provvegga anche per questa parte al decoro e al vero interesse del suo instituto. Imperocchè gli uni canonizzano l' ente possibile a contemplazione delle virtù del suo inventore: gli altri si fondano sui testimoni, (quasi che si trattasse di un fatto giudiziale o di un punto di storia,) e squadrandoti una filatessa di nomi, molti dei quali veggono per la prima volta la luce, ti giurano che gli uomini insigni rappresentati da tali nomi sono tutti Rosminiani sfidati, pronti alla confessione e al martirio per la dottrina del loro duce. Ma con tutti i loro sforzi statistici, la filatera degl' illustri non è anche molto lunga; e dovrebbe pur essere raccorciata da vantaggio; perchè alcuni dei menzionati, non che professare il Rosminianismo, se ne ridono cordialmente. Tale poi, che volle entrare nel midollo della quistione, mostrò di non conoscerne nemmeno la scorza; maravigliandosi, esempigrazia, che altri possa accusare il sistema rosminiano di sensismo e d' idealismo; quasi che questi due errori siano incompatibili, e non anzi connessi logicamente l' uno coll' altro [2]. Accennando queste imprudenze

[1] Benchè non abbia letto ciò che scrisse il Galluppi su questo argomento, il fatto mi venne accertato da persona degna di fede.

[2] Accusando il sistema rosminiano di condurre insieme al sensismo e all' idealismo, io non ho fatto altro che attribuirgli una proprietà comune a tutti i sistemi eterodossi, da Democrito sino al Destutt-Tracy. Chi conosce la storia della filosofia dee sapere che tutti i sensisti di qualche nervo furono inclinati all' idealismo; che le opere di molti di essi, (come per esempio del Condillac e del Tracy,) sono piene di passi, in cui tal dottrina è espressa in modo non equivoco; e che i più rigorosi e logici espressamente la professarono. Tal è, per esempio, Davide Hume; il quale trasse dal sensismo del Locke non solo l'idealismo, come fece altresì il Berkeley, ma uno scetticismo assoluto. Vedi a questo proposito i Saggi del Dugald-Stewart. E non è da meravigliare che ciò sia accaduto, giacchè doveva accadere: potendosi affermare risolutamente che chiunque professa il sensismo senza l'idealismo, offende la buona logica. Imperocchè il sensismo, riducendo tutta la cognizione umana alla sensazione, che di sua natura è prettamente subbiettiva, non può ammettere ragionevolmente la realtà de' corpi e del mondo esteriore. Coloro che mi appuntarono su questo articolo dovettero confondere il sensismo col materialismo; il che non farebbe molto onore al loro accorgimento filosofico. Ovvero credettero che il sensismo, conducendo al materialismo, non possa e non debba eziandio guidare all' opinione opposta, qual si è quella degli idealisti; ma in tal caso essi mostrano di non conoscere nè la natura dell'errore in generale, nè in particolare la storia delle scienze filosofiche. Imperocchè l' errore, essendo di sua natura in contraddizion seco stesso, dee logicamente partorire i corollari più opposti: il vero solo ha il privilegio di armonizzar seco medesimo e colle proprie conseguenze. Egli è in virtù di questa proprietà, che un principio falso può tirarsi dietro errori disparatissimi; e il sistema rosminiano ne porge più di un esempio; avendo io provato, fra

mosse da un zelo inconsiderato, io tengo per fermo, lo ripeto, che si debbano ascrivere a pochissimi, e che non solo il Rosmini, ma la maggior parte de' suoi degni figliuoli ne siano affatto innocenti. Imperciocchè non saprei indurmi a supporre che la difesa dell' ente possibile faccia parte della costituzione rosminiana; e che i novizzi dell' ordine siano obbligati a professare la dottrina del Nuovo Saggio. Ora stando che ciò non sia, nuocerebbe troppo se si credesse; perchè una congregazione claustrale, per quanto sia rispettabile, non può promettersi lunga vita, se congiunge le sue sorti a quelle di una dottrina combattuta nell'opinione da accuse gravissime, e rimaste finora senza risposta. Se il Rosmini, come tanti altri uomini onorandi, non è riuscito a fondare un sistema di filosofia, io desidero quanto altri che l' ordine da lui creato metta salde radici e sia utile alla Chiesa; ma ciò difficilmente potrebbe avvenire, se i suoi membri si ostinassero a diffondere e celebrare una dottrina screditata nell'universale, senza chiarirla vera, e ricorressero per aiutarla a certe arti, che a niuno tanto sconvengono quanto ai preti della Carità cristiana.

Nel parlare del Rosminianismo, come di una dottrina falsa e convinta, niuno creda ch' io voglia discorrere di tutte le opinioni professate dall' illustre Autore. Imprima io escludo espressamente le sue opinioni teologiche; e accenno questa clausula a bello studio, perchè tali opinioni essendo state assalite con qualche veemenza, io non vorrei che niuno mi ascrivesse per questa parte al novero dei contraddittori. Io non conosco gli scritti, che diedero occasione a tal controversia; ma ancorchè li conoscessi, e mi paresse di ravvisarvi qualche frase che si scostasse dalla linea rigorosa del vero, (giacchè trattandosi di un teologo così dotto e di un uomo così pio come il Rosmini, si può esser certo che l'errore teologico non tocca la sostanza,) non perciò vorrei muovergli guerra su questo proposito. Imperocchè io porto ferma opinione che chi tentasse di rinnovare al dì d' oggi le battaglie del Baianismo e del Giansenismo, che tanto agitarono e afflissero l' età passata, accusando di tali errori uno scrittore cattolico e riputato per qualche parola meno precisa uscita dalla sua penna, ovvero, (ciò che sarebbe assai peggio,) in odio di altre sentenze legittime e cattoliche professate dal medesimo autore; costui dico farebbe un pessimo servigio alla fede e alla Chiesa, e avrebbe una terribile ragione da rendere al cospetto del sommo giudice. Imperocchè le dispute e le liti, turbando sempre più o meno la società e indebolendo l' unità cristiana, non sono lecite, se non quando riescono necessarie; e tali si debbono reputar quelle che risguardano gli errori vivi, non quelle che si attengono agli errori morti e quindi non perigliosi, nè formidabili. L'errore è solamente pericoloso quando si conforma all' indole dei tempi: ora chiunque conosce un poco il genio del nostro secolo dee sapere che al dì d' oggi le eresie di Baio e di Giansenio non sarebbero rinnovabili nel seno della Chiesa, an-

le altre cose, che da un lato esso produce lo scetticismo col nullismo suo fratello, e dall' altro il panteismo. La storia della filosofia è piena di tali contraddizioni inevitabili dalla scienza eterodossa; e basti in prova citare il Sanchia di Capila; il quale è ad un tempo sensista, scettico, panteista e nullista. Ma per sapere queste cose, egli è d'uopo l'essere andato negli studi un po' più oltre negli elementi. Debbo però notare che il giornalista appuntatore della mia sentenza, non fece che copiare un cenno dell' autor del libello pubblicato contro di me. Il che mostra che prima di ricorrere a certe fonti in opera di scienza, egli è d'uopo assicurarsi della bontà loro; altrimenti, invece di aver ragione di conserva cogli altri, si corre pericolo di far ridere in lor compagnia.

corchè qualche sconsigliato volesse assumerne il patrocinio [1]. Onde egli è così poco ragionevole l'inquietare per questo vano timore gli scrittori ortodossi, (e specialmente quelli che hanno tanti titoli alla stima pubblica, quanto il Rosmini,) come sarebbe il sofisticare su qualche loro frase teologica meno che propria per buscarvi l'antico veleno di Eutiche o di Nestorio. Il che tornerebbe tanto più inopportuno al dì d'oggi, che la Chiesa e l'Italia non ebbero mai più bisogno di concordia e di unione, nè incontrarono in alcun tempo nemici più numerosi e gagliardi da combattere e vincere. Or che sarebbe, se i cuori si dividessero, e il tempo, gl'ingegni si sciupassero in gare intestine ed inutili, o al certo meno importanti di quelle che si hanno a sostenere coi nemici di fuori? I quali sono molti, forti, esercitati, e spesso forniti di generoso animo e di rara dottrina in mezzo ai lor traviamenti; onde tanto maggiore è il debito di ripulsarli, facendo con loro a buona guerra. E pur niuno pensa a questa guerra, in cui non si tratta della potenza, ma della salute; e gli scrittori, che per l'indole del loro grado sarebbero più obbligati ad attendervi, consumano spesso i loro ozii eruditi nei trastulli e nelle avvisaglie scolastiche. Il male è giunto a un segno che non si può più coprire, nè dissimular senza colpa; e giova il dirlo, il denunziarlo pubblicamente, acciò la vergogna o il timore scuotano i neghittosi dal letargo, in cui sono sepolti. Il Cristianesimo non fu mai assalito da un'oste più formidabile, e non venne mai abbandonato più vilmente da una parte di quei soldati, che per instituto dovrebbero vegliare alla sua custodia. Due sette poderose e diffuse per tutte le parti dell'Europa germanica lo combattono con un'arte, di cui non si era prima veduto l'esempio, e fanno ogni opera per ispegnerlo, e ritornare tutto il mondo civile al gentilesimo, come per vendicarsi e riscuotersi dell'antica disfatta del culto di Odino. Si può dire che l'Odinismo rivive nell'Alemagna, immascherato colla filosofia e colla critica; e il panteismo razionale, che a principio vi signoreggiava sotto il rozzo sembiante della mitologia scandinavica, ora ripullula con abito civile e attrattivo di scienza. La Germania, che spense il romano imperio e la vetusta civiltà pelasgica, oggi aspira a spiantar la Croce; e se prima pugnava col ferro, ora guerreggia coi sofismi, e mira allo sperpero delle verità ideali, come dianzi anelava alla distruzione della cultura e delle arti, e al conquisto materiale delle nazioni. Or che fanno i teologi francesi contro il rischio imminente? Quali sono i preservativi che contrappongono a quelle idee sovvertitrici dei bibliologi e dei filosofi tedeschi, che cominciano a inondare la Francia, e fra non molto allagheranno la nostra penisola? Una sola medicina efficace si trova contro l'errore; la qual consiste, non già nel vano proposito di dissimularlo o d'impedire che si conosca, ma nell'investirlo a viso aperto e sconfiggerlo colle armi della buona ragione. Ma grande scienza ricercasi a tale effetto; perchè l'oste boreale non è composta, come la gallica, di armati alla leggera, ma di catafratti. Coloro che credono di poter resistere alle falangi germaniche con quelle armi che provano contro i drappelletti imbelli e le quadriglie volanti dei sofisti parigini, e stimano bastevoli quelle discipline e-

[1] Quando alcun tentativo di tal genere succedesse e meritasse di essere rintuzzato, parmi che i privati teologi farebbero gran senno a lasciarne la cura all'autorità ecclesiastica, riserbando gli studi loro e la polemica agli errori signoreggianti, come quelli, a cui non soverchiano al dì d'oggi il tempo nè la fatica eziandio dei più zelanti e addottrinati.

lementari, ch' insegnan nei nostri seminarii e nelle nostre scuole, s' ingannano di gran lunga; e invece di arrestare il nemico, si apparecchiano ad accrescerne il trionfo. Senza forti e profondi e decennali studi nelle lingue classiche e orientali, nella storia, nella moltiplice erudizione, senza un totale rinnovamento dei processi critici ed ermeneutici, niuno s' attenti a provarsi cogli interpreti alemanni; chè altrimenti gli avverrà come a quel semplice eremita, che osò fare a fidanza col braccio di Rodomonte. Niuno si affidi di poter debellare il panteismo degli Egeliani con quei guazzetti ed intingoli analitici, che vanno attorno nei paesi cattolici sotto nome di filosofia, in vece di poggiare al cielo sui vanni di un'ardita e robusta sintesi, e penetrar con acuto sguardo nei più intimi ripostigli del pensiero umano, descrivendo il fondo, per dirlo con frase dantesca, dell' intelligibile universo. Io sarò forse tacciato di fastidioso, perchè vo ripetendo cose già dette più volte; ma quando dura l' ignavia non si dee por tregua alle rampogne, e si vuole imitare il buon cittadino, che non si stanca di gridare all' arme, finchè il nemico è alla fossa. Il nemico che già domina in Francia, (atteso l'incredibile oscitanza di coloro che invece di profligar l'errore vorrebbero chiudere la bocca agli erranti,) non indugerà gran tempo a porre il piede in Italia; e quelli che dovrebbero stargli a fronte, e pettoreggiarlo e rincalciarlo, si bisticceranno e si accapiglieranno fra di loro per conto di Baio, di Giansenio e di Quesnello [1] ! Queste belle dispute occuparono la scorsa generazione; con qual profitto, si può raccogliere dalla miscredenza, che invase coetaneamente tutta la Francia e due terzi della classe colta italiana. Se l' insania dura, o Iddio non ci rimedia con qualche partito straordinario, la fede esulerà affatto dalle nostre terre, o non ne rimarrà altro che un' ombra vana o un cadavere. Il Cristianesimo certo non può perire, per ragion divina nè umana, poichè la Providenza è doppiamente impegnata nella custodia di esso, come tavola di salute eterna e strumento di civiltà temporale. Ma esso può diminuire rispetto al numero di coloro che lo professano; può abbandonare alcuni paesi illustrati della sua luce, senza che al tramonto sottentri una novella aurora. E guai agli spettatori freddi ed inerti della ruina! Guai a chi non si adopera per ripararvi! Guai a chi vuol ovviarvi con vili ed indegni spedienti, e per vincere la falsa scienza fa guerra alla vera, evirando gl' intelletti, prostrando gli animi, troncando i nervi della dottrina e dell' ingegno! Guai a chi tenta di supplire al sincero senno colle tenebre e col sonno dell' ignoranza! Guai a chi disdegnando la via lenta, ma onorata e sicura, della sapienza e della persuasione, ricorre alla frode, all' intolleranza, alle persecuzioni, alla violenza, e disonora la nobile causa del santo e del vero coi mezzi che adopera per tutelarla! Guai infine a coloro, cui appartiene l' educazione e l' instruzione del clero, se trascurano di renderla tale, che basti ai bisogni del nostro secolo! E non potrà mai soddisfarli, finchè i chierici non tornino ad essere ciò che furono a principio negli albori delle civiltà e delle nazioni, cioè i savi più insigni del loro tempo. S' intenda bene ciò che io dico:

[1] Uno de' difetti degli studi teologici è l'uso del casismo, che non solo consuma inutilmente un tempo notabile del tirocinio teologico, ma spesso altera e falsifica il retto senso degli studiosi con inutili sottigliezze. Coloro che lo credono necessario dovrebbero ricordarsi che la Chiesa visse, crebbe, fiori per ben dieci secoli, senza l' aiuto di un solo casista. Nè da ciò voglio inferire che tale studio si debba assolutamente abolire; ma solo che se ne dee far uso con grande sobrietà e parsimonia.

perchè quando si tratta di tali materie, intorno alle quali pochi sogliono scrivere, non molti si trovano che sappiano leggere. Io non dico che i chierici si debbano intromettere di temporali faccende; perchè ciò disdice, nelle età civili, alla natura del loro ministerio, e i governi che gl' impediscono di trascorrere per questa parte, non che doversi riprendere, fanno il debito loro, e meritano di esserne lodati dagli schietti amatori della religione. Non dico pure che gli ecclesiastici debbano avere il monopolio parziale o totale della pubblica instruzione, come si predica in alcuni paesi; ma sì bene che una parte di essi è tenuta a primeggiare nella scienza universale, e a procacciarsi quella intellettuale e moral signoria, che si concede spontaneamante a chi la merita. Senza questa riforma, ogni altra medicina è inutile a rallentare i progressi del male, e può piuttosto servire ad accelerarli; imperocchè nelle età culte la religione non è mai considerata universalmente come il primo vero, se coloro che l' insegnano non sono riconosciuti e venerati come i primi sapienti. E se la Francia e le altre nazioni cattoliche non si curano di queste cose, ci proveggà almeno il senno italiano; ci provvegga il nostro santo e venerando episcopato, a cui solo può essere agevole l'ordinare un vasto sistema d' instruzione sublime a uso degli ecclesiastici, e di convocarvi il fiore del clero nazionale. Ma l' effetto non si potrebbe ottenere, se per prima condizione dell' opera non si seppelliscono in eterno silenzio quelle misere altercazioni che tribolarono i nostri padri, e non potrebbero oggi rinnovellarsi, senza seminare nuova messe di scandali e di vituperii ai nostri nipoti.

Quanto nuoce il rimescolare i vecchiumi, tanto importa per avvivare il legittimo senno italiano e dissipare le larve fallaci di esso, l' aggredire con franco animo gli errori vivi, e gli errori barbari, senza lasciarsi spaventare al numero e all' autorità de' lor difensori. L' errore è sempre o quasi sempre barbaro a noi Italiani, se si parla del suo primo inventore; onde quanto siamo fecondi nell'inchiesta del vero, tanto ci mostriamo sterili quando si tratta del suo contrario. Non credo che si possa citare un solo errore, i cui primi semi siano stati gittati e schiusi in Italia; come non si trova forse una sola verità, i cui rudimenti, se non l' esplicazione, non siano nati nella nostra penisola. Le due grandi eresie vive dell' età nostra, cioè il razionalismo e il panteismo, ebbero senza dubbio un' origine oltramontana; e ci vennero regalate dai Germani e dai Galli, autori perpetui di ogni nostra calamità e ruina. Ma il panteismo è un corollario legittimo e non evitabile del psicologismo; e niuno potrà mai affidarsi di svellerlo donde è radicato e d' impedire che altrove si diffonda ed alligni, se non risale ai principii dell' errore, e con mano maestra non li recide. L' opinione contraria e il credere che le dottrine panteistiche si possano trionfare, salvando il psicologismo, anzi valendosi de' suoi pronunziati e de' suoi metodi, l' ha data vinta ai fautori di quelle in Francia e in Germania. Tal è pure presso di noi lo sbaglio dei Rosminiani; i quali non s' avveggono, che se il loro sistema si propagasse, l' Italia indugerebbe ad essere panteistica solo quel tanto che si vorrebbe acciò sorgesse qualche acuto ingegno, in cui ai rispetti religiosi ed umani pravalessero l' amore e il bisogno di una logica inesorabile. Imperocchè le teorica ideologica del Rosmini essendo per la sostanza perfettamente identica a quella filosofia critica, il panteismo del Fichte e dello Schelling è una conseguenza necessaria tanto dell' una quanto dell' altra. Da queste sole considerazioni io fui mos-

so, (quante volte dovrò ripeterlo?) ad assalir francamente la dottrina di un uomo, che venero ed amo, benchè nol conosca personalmente; e a superare quella ripugnanza, che io provo per naturale istinto quando si tratta di contraddire a un mio compatriota, e il procedere dell' avversario non mi concede di proseguire con quella dolcezza, con cui ho incominciato. Ma nell' oppormi al Rosminianismo, non vorrei che alcuno sotto questo nome intendesse nè anco tutte le dottrine filosofiche dell' illustre autore, quasi che io le riputassi in corpo erronee e biasimevoli. Imperocchè io distinguo in esse due parti differentissime; l' una delle quali si attiene logicamente alla teorica dell' ente ideale e possibile, ed è l' esplicazione o la deduzione della medesima; l' altra ne è indipendente e si fonda nei pronunziati del retto senso, o nella diritta osservazione dei fatti psicologicali. Di queste due porzioni io ripudio solamente la prima; dalla quale non credo si possa trarre altro costrutto a pro del vero, salvo quello che può cavarsi dallo stesso errore, quando è sottilmente e ingegnosamente difeso, e piglia il mantello del suo contrario. Ma ogni qualvolta il Rosmini non lavora sulla falsa base dell' ente possibile, e muove dalla considerazione dell' animo umano, o dai dogmi della diritta ragione, il suo ingegno perspicace lo induce spesso a scoprire nuove attinenze del vero, e ad arricchire la scienza di profittevoli incrementi. Se non che per questo rispetto, il dotto Roveretano ci porge, propriamente parlando, filosofemi divulsi, anzichè una filosofia; perchè l' unità scientifica dee di necessità essere organica e sistematica, nè v' ha sistema od organismo possibile senza la sintesi. Or la sola sintesi che si trovi nelle opere rosminiane si fonda nel falso, ed è quella dell' ente possibile: le verità che ci si trovano sono parziali, disgiunte, non signoreggiate da un solo principio, non da un vincolo comune collegate. Eccovi in qual senso io ripudii il Rosminianismo, e affermi che l' autore di esso non ha dato una filosofia all' Italia; poichè il sistema che ci si trova è falso, il vero che ci si rinviene non è sistematico, e quindi non è scientifico a rigor di termini. E quindi combattendolo per questo verso, io ho creduto di rendere un vero servigio alla mia patria, e di adempiere il debito di un buono Italiano; imperocchè l' Italia non potrà mai avere una filosofia, se già si crede di possederla. Il Rosmini ha scritto dottamente sulla psicologia, sulla morale, sulla politica, sull' antropologia, e promesso di scrivere sulle altre discipline razionali; onde coloro che giudicano dalle apparenze possono stimare che le sue opere contengano un sistema unitario di scienza. Il che non è, poichè la sola sintesi che ci si trovi è quella che s' innesta sulla chimera dell'ente possibile. La qual sintesi, oltre alla sua falsità intrinseca e alle cattive conseguenze che ne derivano, non che giovare, nocerebbe assaissimo agli studi speculativi, introducendovi un nominalismo sterile, uno scotismo parolaio, un viluppo di spine, di tritumi, di astruserie, di astrattezze, che sarebbero la morte della scienza. Il che non dee dar meraviglia; imperocchè nello stesso modo che i figliuoli somigliano al padre, le deduzioni di un sistema a'suoi principii rispondono. Niun sistema può portar frutti vivi e reali, se non si fonda sul concreto: chi opera soltanto sull' astratto, non può cavarne nulla che abbia del saldo, e difettando di cose, è costretto ad aiutarsi colle parole; come appunto fanno i Rosminiani con quei loro guazzabugli di forme, di atti, di passioni e di simili quisquilie scolastiche, colla cui abbondanza si affidano di supplire all' effettiva povertà della loro dottrina. E che ciò sia vero, si vegga dal fatto: sono ormai

dodici anni che il Rosminianismo si studia in Italia; quali frutti ha egli prodotto? Qual è la scoperta utile, il pensiero ingegnoso, che sia uscito dalla sua scuola? L'Italia ha d'uopo di una filosofia ardita con sapienza, sostanziale e feconda, che risvegli gl'intelletti assopiti, nutra gl'ingegni, ingagliardisca gli animi, infiammi i cuori, armonizzi colla religione, ringiovanisca le lettere, inspiri le buone arti, conduca innanzi le scienze, desti e avvalori gli spiriti nazionali, prepari un nuovo avvenire senza danno della pace presente o delle preterite glorie, e sia insomma per ogni verso mallevadrice sincera, autorevole, tranquilla, e fautrice operosa di civiltà. Ma affinchè questa filosofia possa sorgere e allignare, uopo è prima di tutto sterpare gli errori barbari, qual si è il psicologismo cartesiano, e persuadere a noi stessi che non si può salire all'ardua cima della verità, della felicità e della gloria, calcando le vie forestiere, e imitando quegli esempi che ci hanno precipitati in ogni miseria e bruttura. Ora l'ideologia del Rosmini è un'imitazione di tal fatta, come quella che rinnova il psicológismo del Kant e del Descartes, mascherato alla cattolica; ed è tanto più infruttifero scientificamente delle opinioni di costoro, quanto più si sforza di essere innocuo; imperocchè, non potendo partorire il vero e non volendo, (per la bontà de' suoi cultori,) produrre il falso, riesce affatto inerte, come que' rettili alloppiati, che non possono addentare colle zanne mortifere, perchè han perduto ogni modo e uso de' sensi. Ma se il Rosminianismo non fa nè bene nè male, finchè dorme nelle braccia ortodosse de' suoi pii educatori, si vedrebbe ben tosto quali frutti se ne debbano aspettare, se per caso si risvegliasse.; e io credo che importi all'Italia di avere una scuola di sapienza, la quale possa essere attiva e generativa senza pericolo.

Oltre questi danni, che derivano dall'intima natura della dottrina, ve ne sono altri, che provengono dall'indole speciale di molti o di alcuni de' suoi partigiani. Io pongo in questo novero un certo istinto servile, che si trova in quasi tutti i Rosminiani, per cui essi giurano ciecamente in tutte le parole del loro maestro, senza osar mutarvi un iota, come fossero il Vangelo; e rinnovano i vieti esempi di alcuni scolastici e dei Pitagoristi, cui già gli antichi distinguevano dai veri e legittimi Pitagorici. Ora se questo vezzo s'introducesse nelle scuole razionali d'Italia, la filosofia sarebbe ita; la quale ha bisogno di libertà per vivere, come l'uomo di aria per respirare; e niuna scienza ha più diritto di posseder questo bene della cattolica, come quella che solo può rimuoverne tutti gli abusi e renderlo innocuo. La libertà delle sette eterodosse traligna agevolmente in licenza; laddove quella della filosofia cattolica non può trascorrere, perchè il cattolicismo solo contrassegna quella linea precisa che parte il dominio della speculazione da quello della fede, e permette alla prima di spaziare a suo talento nel giro dei propri confini, senza pregiudizio o rischio della seconda. L'Italia insomma ha d'uopo di dottrina e non di sette; ha d'uopo d'una filosofia radicalmente una, ma vasta, varia e moltiplice nella sua esplicazione, secondo la natura e la propension degl'ingegni; non di un simbolo angusto, stazionario, immutabile, come quello dei Rosminiani. L'inclinazione di questi a far setta è manifesta, e trapela persino dal loro contegno e dalle loro parole; come si può scorgere da quel titolo di Rosminiano, che i discepoli hanno preso, di proprio moto, e senza il beneplacito del loro maestro. Il battezzare una scuola umana col nome del fondatore può parere a prima fronte una cosa assai in-

differente; tuttavia essa indica per ordinario una certa servilità d'ingegno da un lato, e una vanità assai volgare o una condiscendenza eccessiva dall'altro; conciossiachè un pensatore spontaneo non si acconcia volentieri a diventare un epiteto, nè una nobile ambizione può aspirare a ristringere la libertà de' suoi seguaci. I due pensatori più sublimi d'Italia, Galileo e il Vico, salvarono il loro nome dal gretto onore di essere un aggettivo, e crearono, non una setta transitoria e municipale, ma un' epoca di scienza nazionale e europea. Un altro difetto assai più grave di questo, è l' intolleranza; e benchè, io tenga per fermo che il Rosmini o i più dei suoi ne siano netti, egli basta tuttavia che se ne trovino alcuni pochi animati da uno zelo soverchiante, per imprimere nella scuola tutta un certo carattere particolare di acrimonia e d' insofferenza, alienissimo dal genio benigno dell' età nostra. La quale insofferenza è tanto più degna di biasimo, ch'ella sforza gli avversari a uscir del proprio costume, e a dismettere i lor portamenti; com'è accaduto a me, che avendo incominciato l'esame e la critica del Rosminianismo con que'modi dolci e riverenti che mi erano suggeriti dalle qualità personali de'suoi fautori, fui costretto dalle sgarbatezze, e poi dalle contumelie e dalle calunnie a risentirmi di questo procedere. Vero è che quando si dovesse prestar fede al *sig.* Tommaseo, io avrei ricambiati i miei avversari colla *stessa* moneta, e mi sarei persino ingegnato di far condannare il Rosmini dall'autorità suprema. Non mi fermerò a ribattere questa gentile imputazione, della quale avrò occasione di parlare altrove: dirò solo, che sono sempre stato così alieno dal desiderare o procacciare il menomo smacco all' illustre Roveretano, che io interruppi la critica della sua filosofia, quando lo seppi occupato a difendersi da chi l'assaliva intorno a certe opinioni teologiche di tema assai delicato. Non che intendere a far censurare il Rosmini, o qualunque altro de'miei avversari, (senza nemmeno eccettuare coloro che tentarono colle calunnie di perdere la mia riputazione,) io mi adoprerei, potendo, per impedirlo con tutti quei modi che la prudenza cristiana può suggerire in tali frangenti. Tal è la mia natura; e chiunque conosce qualche poco il mio animo, il mio costume, i miei portamenti, non avrà il menomo dubbio sulla sincerità delle mie proteste.

L'opera presente si compóne di due parti, la seconda delle quali esce per la prima volta alla luce. La porzione già divulgata comprende le dieci prime Lettere risponsive a quelle del sig. Tarditi, e stampate per la prima volta nel 1841. Io aveva intenzione di ritoccarle, togliendone tuttociò che poteva saper di agro e pungente a'miei avversari, e mi ci era espressamente impegnato con alcuni amici; e ciò per due cagioni principali. L'una, per mostrare al pubblico, che io stimo cordialmente e sinceramente i miei oppositori, e in ispecie il sig. Tarditi; e che il risentimento che mostrai verso di loro non mosse da malevolenza, o da poco concetto ch'io faccia delle loro persone, e dei titoli moltiplici ch' essi hanno alla pubblica lode. Io conobbi di persona il sig. Tarditi; e siccome le mie Lettere sono specialmente dirette contro la sua critica, mi giova il poter rendere pubblica testimonianza alle qualità lodevoli del suo animo e del suo ingegno, e alla specchiata rettitudine della sua vita. Contuttochè laico, egli è uno di quei pochi, che sanno costantemente resistere allo sdrucciolo più pericoloso del secolo, conciliando il culto della religione con quello della umana sapienza, e rendendo esemplare colla illibatezza dei costumi, e colla pratica di ogni virtù, la fede da loro professata, eziandio al cospetto di coloro che la disprezzano. Quanto

all'ingegno e alla dottrina, il valor suo nelle matematiche e in alcune parti delle scienze naturali è così noto nel paese in cui vive, che non ha bisogno di encomio. Che se la difesa del sistema rosminiano non gli è riuscita egualmente bene, non se ne vuol già fare una stima assoluta della sua perizia nelle cose filosofiche; giacchè si trovano molti esempi di uomini valenti in una disciplina, che quando si volsero inconsideratamente a patrocinar l' errore, si mostrarono inferiori alla propria fama. Quando perciò nel mio scritto io accusai il sig. Tarditi di poca maestria nella speculazione, non intesi parlare di lui, se non conforme al concetto, che mi risultava dal libro che avea per le mani: che se avessi voluto ragionarne, secondo l'opinione ch'io mi era formata del suo ingegno, quando prima di abbracciare con troppa fidanza l'ipotesi rosminiana, egli professava una dottrina diversa, ne avrei certo portato un altro giudizio. So che egli attende con onore all'insegnamento filosofico in Piemonte, e che si trova in via di salire a più alto grado in così nobile ufficio; cosa desiderata da tutti che lo conoscono ed amano, e da me specialmente. A queste considerazioni fondate sugli ingenui sensi di affetto e di osservanza che io nutro verso il sig. Tarditi, si aggiungeva per indurmi a torre dal mio libro ogni amarezza, il desiderio che tengo di mostrare a tutti, che se dianzi parlai risentitamente, nol feci per odio, per vendetta o altro ignobil fine, ma per impedire che la mia critica del Rosminianismo fosse oppressa, prima di essere attesa e giudicata; giacchè io non ignorava che molti aspiravano a screditarla innanzi a ogni esame. Ma siccome ora le circostanze per questo verso sono assai mutate, e il vero si può oggimai fare strada da sè, io era risoluto di tornare a quei modi pacati e cortesi che sono più conformi alla mia natura, e da cui mi rimossi, indottovi dal contegno degli oppositori. Tali erano le mie note disposizioni, quando venne pubblicato sui giornali un libello, in cui la mia controcritica del sig. Tarditi è predicata per uno scritto indegno di confutazione, e atto soltanto a provare in chi lo dettava *un vero parossismo e una febbrile acrimonia*, impossibile a spiegarsi, se lo autore non *avesse avuto il grave torto di rinunziare all' adempimento dei più sacri fra i suoi doveri*. Siccome questo complimento con quel che lo accompagna andò attorno per ogni dove, e chi lo lesse dovette credere che la mia risposta al sig. Tarditi sia appunto ciò che è l'articolo che la qualifica, cioè una declamazione furiosa, e un cartello d'infamia, in cui si manometta l' onore e si laceri la fama degli avversari, mi è forza ripubblicarla quale uscì da prima alle stampe, acciò i lettori conoscano, come nel punto stesso, in cui la scortesia degli avversari mi costrinse a usare un linguaggio severo, io abbia riguardate scrupolosamente le loro persone. Ecco la ragione per cui debbo, mio malgrado, dar fuori l'opera mia, contentandomi di farvi qualche rara correzioncella di stile e di lingua, senza ritoccarla nel rimanente, e senza introdurvi quelle mutazioni di maggior rilievo, che avrei desiderato, dappoichè i progressi del vero mi comportavano di usar dolcezza verso gli opponenti, senza nuocere al suo trionfo. Mi confido perciò che se queste carte perverranno alle mani del sig. Tarditi, egli attribuirà ciò che vi è di agro, non più a me, ma alla poca prudenza di chi mi sforza per onor mio a ripubblicarlo.

La parte inedita di questa scrittura comprende in prima due nuove lettere contro la censura del sig. Tarditi; l'una delle quali racconta in modo succinto le cose passate fra i Rosminiani e me a proposito della nostra disputa, e giusti-

sca il mio procedere intorno alla medesima. Sarà questa l'ultima volta ch'io mi rifò su tali spiacevoli particolari; giacchè io provo a ripeterli almeno tanto fastidio, quanto ne sentiranno a leggerli i miei cortesi lettori; ma questi nuovi cenni sono pur necessari dopo le cose ultimamente avvenute. L'altra lettera risponde alla terza epistola del sig. Tarditi, e mi libera dall'impegno preso di occuparmene. Vero è che io mi proponeva di esaminarla non meno minutamente, che abbia fatto le due prime, cioè scandagliandone ogni parola e ogni frase; ma siccome questo metodo si potrebbe difficilmente accordare con quei termini di riverenza che io porto al mio avversario, misurandone la dottrina e l'ingegno dalla sua riputazione, e dall'antica contezza che io ebbi di lui, anzichè da uno scritterello sfuggito alla sua penna, io debbo evitare questo minuto esame; onde mi contento di rispondere alla sostanza delle sue obbiezioni, senza fermarmi partitamente sugli accessori che le accompagnano. E spero che i miei discreti avversari non si dorranno che per questo canto io abbia modificato l'adempimento della mia promessa. Alla quarta e ultima lettera del sig. Tarditi non rispondo, sia perchè non promisi di farlo, e perchè la composizione di essa avendo preceduto la lettura della mia risposta alle tre prime, non vi si contiene nulla d'importante, a cui questa risposta non soddisfaccia compiutamente. Eccettuo un solo articolo, cioè quello che il sig. Tarditi vi discorre intorno all'opinione del Rosmini sul giudizio; il quale articolo non era stato tocco dall' autore nelle precedenti sue lettere, onde io non avea potuto aggiunger nulla a quanto ne dissi nell'Introduzione. Ma siccome io mi trattengo su questo tema nella parte seguente della presente opera, e vi esamino di nuovo la teorica rosminiana della percezione intellettiva e le ragioni del suo difensore, giudicai inutile il replicare due volte le medesime cose.

Seguono tre dialoghi indirizzati a esaminare un tentativo apparente di conciliazione tra la dottrina del Rosmini e la mia, fatto da un dotto Piemontese, nostro comune amico. Dico un tentativo apparente, perchè la scrittura non è in effetto che una difesa moderata del Rosminianismo scritta in modo ingegnoso e garbatissimo. Quanto io sperai da principio che le opinioni del Rosmini, mediante una radicale modificazione, si potessero accordare colle mie, e feci ogni opera amorevole per ottenerlo; tanto ora ne dispero, quando alcuni s' impuntano a mantenere la parte negativa ed erronea della dottrina. La qual versa nel separare l' ideale dal reale assoluto, e nell' escludere l' apprensione di questo dal dominio della semplice cognizione, ripetendolo dal concorso della facoltà sensitiva. Questo è un pretto psicologismo e sensismo, radice di ogni errore; e il volerlo conciliare coi principii contrarii dell' ontologismo cattolico, è impresa così vana e impossibile, come il rendere l'eterodossia ortodossa. Paolo Barone, (tal è il nome del gentile conciliatore,) è uomo ingegnoso, pio, illibato, amantissimo della civiltà e della religione, e intelligente cooperatore della loro concordia. E ciò che è raro al dì d' oggi, egli congiunge l' esercizio arduo e zelante dell'ecclesiastico ministero col culto operoso e non superficiale delle sacre e profane lettere; cosa che dee inspirare una modestia e umiltà salutare a chi per debolezza di forze o condizion di fortuna non è in grado d' imitarlo nella perfezione di tale accoppiamento. Che se, al parer mio, egli non è riuscito di mettere d'accordo il Rosminianismo col vero, contro la natura inflessibile delle idee e

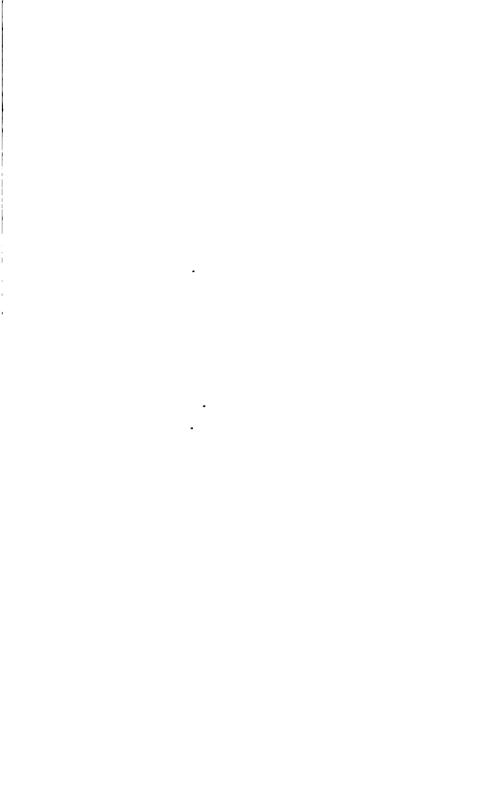
della logica, ciò non fa alcun torto al suo ingegno, e ridonda in lode particolare dell'animo suo, mostrando quanto sia tenero della pace e della moderazione, e quanto desideri, come buon pastore, di rimuovere ogni occasione, eziandio innocente, di dissidio tra i suoi fratelli.

Chiudo la presente edizione con una risposta al sig. Tommaseo; il quale è l'ultimo scrittore, che sia venuto in campo a rompere risolutamente una lancia in favor del Rosmini. Il Tommaseo è uomo di molto spirito, di varia e ornata erudizione, d'animo eccellente, di cuore ardentissimo, e pieno di amore per la fede cattolica e per l'Italia; alla quale egli appartiene per ragione di patria non meno che alla prossima Grecia, ed è uno di quegli uomini che paion destinati dalla Providenza a rinnovare l'antica fratellanza delle due penisole. Mi sono alquanto meravigliato a vedere che uno scrittore sì degno per tanti titoli abbia dato fuori una critica, che potrebbe essere più considerata e cortese, contro un uomo da lui onorato del titolo di amico; e ch'egli abbia a tal uopo eletto il punto, in cui quest'uomo veniva offeso nell'onore da un altro Rosminiano, e lacerato nei fogli pubblici. Tanto più che ne' miei scritti io aveva fatta due volte menzione onorata del sig. Tommaseo, parlando del suo ingegno e de' suoi meriti letterari con quei termini di encomio che gli si debbono, e non mescendo alle mie lodi pure un'ombra di biasimo. Tuttavia le buone parti del Tommaseo sono tali e tante, e la stima che io gli porto è così cordiale e sincera, che troppo duro mi sarebbe il rispondergli meno che amichevolmente; tanto più essendo io persuaso che quanto si trova di acerbo nella sua scrittura non procede da mal animo verso di me, ma dall'affetto ch'egli porta al Rosmini. Ora il trasmodare alquanto per l'amor che si porta ad un uomo benemerito ed illustre è un fallo così scusabile, che io avrei il torto a sdegnarmene e a mostrarne risentimento. Se dianzi io m'indussi a trattare i miei avversari con qualche asprezza, rispettando però sempre il loro onore, il feci, come ho detto più volte, perchè mi parve necessario all'onor del vero, e oggi non mi pento di averlo fatto; ma se io tenessi tuttavia il medesimo stile, quando il Rosminianismo è sconfitto al parere dei giudici capaci e imparziali, io non avrei più la stessa scusa presso gli uomini moderati, e affliggerei inutilmente tali persone a cui porto molto affetto e grandissima stima. La mia risposta al sig. Tommaseo sarà dunque pacata e amorevole; e avrò l'occhio, scrivendola, piuttosto alle egregie qualità del mio critico, che al tenore poco urbano e poco giudizioso della sua censura. E quando il mio ingegnoso avversario, leggendola, sentisse un po' di rincrescimento dell'avere aspreggiato a torto chi combatte pel vero e non disse mai parola verso di lui men che benevola e riverente, io ne avrò conseguita quella vendetta, che sola desidero e che è permessa fra gli amici. Bramo di poter d'ora innanzi tenere lo stesso stile verso tutti gli altri fautori del Rosminianismo, quando mi accadesse di dovere ancor proseguire la controversia; e spero che niuno mi costringerà di nuovo a mutarlo; perchè, quando ciò avvenisse, e io fossi obbligato dalla scortesia degli avversari ad abbandonare per la seconda volta i modi dolci e gentili, che ora volentieri ripiglio, niuno più avrebbe buon viso a chiamarmene in colpa o a lagnarsene.

Di Brusselle, ai 18 di agosto, 1843.

AVVERTENZA

PREMESSA ALLA PRIMA EDIZIONE.

La presente scrittura fu occasionata da una critica della mia Introduzione, avente per titolo: *Lettere d'un Rosminiano a Vincenzo Gioberti*, e data fuori colle stampe torinesi nei mesi di aprile, maggio, e giugno di quest' anno. Rispondo per ora alle due prime di tali lettere: l' esame della terza, pervenutami quando lo scritto, che ora esce alla luce, era già molto innanzi, sarà materia d'un secondo volume. Se mi fossi solo proposto di risolvere succintamente le obbiezioni del mio censore, la poca importanza dell' argomento non mi permetterebbe forse di pubblicare il mio scritto; ma siccome io ne presi occasione per discorrere alquanto a dilungo intorno a parecchi problemi rilevantissimi di filosofia, e per combattere alcune opinioni, che io credo false, contrarie al progresso dei buoni studi speculativi, e di grave pericolo alla religione in Italia, (qual si è la dottrina, che toglie a Dio il principato della scienza,) spero che gli studiosi avranno per la presente operetta la stessa benignità, con cui accolsero la mia Introduzione.

ALLA MEMORIA

DI

AGOSTINO BIAGINI.

Sogliono gli esuli consolare il desiderio della perduta patria colla speranza di rivederla. A me non è dato di alleviare con questo conforto quell' immenso dolore; onde il solo compenso, che mi rimanga, è la dolcezza di abbracciare almeno per pochi istanti fuor del paese natio chi me lo rese carissimo, e di godere un breve ristoro di lunghe e quasi eterne separazioni. Finchè tu eri vivo, questa soave fiducia mi addolciva l' amaro della tua lontananza. Ma ora il comune infortunio di chi ti conobbe e ti amò riesce a me tanto più grave, che non mi fu dato di abbracciarti moriente, nè di essere testimonio dello scorcio glorioso di tua vita. Io non udii che da lungi la tua crescente celebrità, non vidi le prove del tuo maturo ingegno, non gustai i frutti della tua conversazione, quando erano più copiosi e più invidiati; onde posso dire di averti perduto quasi due lustri prima degli altri, e sopravvivo alla tua persona, dopo di essere in un certo modo premorto alla tua fama.

Tu fosti uno di quegli uomini, che attestano al mondo l' inesausta fecondità della terra italica nel partorire alti ingegni pari alle glorie antiche. Le altre nazioni possono vantarsi di aver prodotto divisamente ogni genere di virtù; ma la nostra è per avventura la sola, che porga l' esempio di quello squisito temperamento, per cui i pregi più diversi e quasi contrari dell' ingegno e dell' animo si accordano insieme, e non che nuocersi, si aiutano a vicenda. L' uomo perfetto e naturato all' antica, in cui tutte le facoltà si contrabbilanciano, e niuna trasmoda con pregiudizio delle altre, l' uomo grande, ma senza eccesso, semplice nella sua grandezza, e alienissimo dalle esorbitanze, che si lodano nei moderni, non si trova forse che in Italia. E come potrebb' essere altrimenti? L' Italia, a malgrado delle sue secolari sventure, non è tuttavia la prima delle nazioni? Non è l' erede naturale dell' indole eroica dei popoli anti-

chi? Qual è il paese, in cui il vero divino abbia eletto stabile domicilio fin dal primo suo nascere, e in cui la civiltà sia perpetua, come in Italia? Ammirabile generazione, in cui non è spento il seme di quella sovrana eccellenza, che pare una favola o un miracolo agli stranieri, quando ne leggono la viva pittura nelle perenni memorie italiane!

Pochi uomini ho conosciuti, che ti pareggiassero, per la pellegrina armonia delle varie potenze, che compongono l' animo umano. Altezza e acume singolare di mente, forza d' immaginativa, finezza di gusto, tenacità di volere, pieghevolezza ed efficacia di modi indicibile, rara solerzia nel conoscere gli uomini e nel praticare con essi, sono doti molto disformi, che in te furono così bene insieme contemperate da render malagevole il diffinire qual fosse maggiore. Vero è che questo maraviglioso accordo e la modesta riserva, che per ordinario l' accompagna, sogliono nuocere alla fama in un secolo incapace di appregiare la bontà, che non fa romore, nè cerca gli encomii del volgo. Se in un paese poco lontano dal nostro sorge una mezzana virtù, ella è ben tosto in onore; e nelle lettere, nelle scienze, nell' avvocare, nel parlamentare, negli uffici di negozio, di stato, di guerra, ella è in breve nota e celebrata per tutta Europa. Agl' Italiani, meno abili millantatori, non avviene lo stesso; onde sovente incontra che presso di noi il valor singolare viva oscuro e muoia illodato nei luoghi medesimi, dove passò i suoi giorni, e fece prova di sè. A te i trionfi del foro e della curia diedero splendore in una parte d' Italia; ma il tuo nome, che io mi sappia, non uscì fuori della penisola. Questo a me è nuovo e non piccolo argomento del tuo merito; quando niuno de' tuoi conoscitori può ignorare che uomini di gran lunga minori di te salirono nei paesi forestieri ad alto grado di riputazione. E altri forse, per tenerezza di tua memoria, si dorrà che sii nato italiano. Io non potrei partecipare a questo rammarico, senza grave ingiuria verso di te; perchè so con quanto amore adorassi la comune patria, e come anteponessi le lodi dei buoni fra' tuoi cittadini e nazionali ai vani applausi della età rimbambita e ciarliera.

I tuoi studi furono svariatissimi, e con pari felicità coltivasti le più ardue e disformi discipline. Ma in te la varietà non recò pregiudizio, come spesso accade, alla sodezza del sapere, sia perchè la tua mente capacissima potea allargarsi, senza scapito della profondità, e perchè indirizzasti quella ricca suppellettile di cognizioni a uno scopo unico. Il quale fu la giurisprudenza; scienza vasta e quasi universale, cui il più gran savio della romana antichità considerava come la somma della sapienza. Essendoti proposta da giovane l' idea del civile oratore, qual fu descritta e adombrata coi precetti e cogli esempi da quel modello di latina facondia, cominciasti col procacciarti quella conoscenza accurata e profonda delle antiche e moderne leggi, ch' è il fondamento degli studi indirizzati al patrocinio della giustizia. E siccome le ragioni di questa richieggono talvolta in chi le difende molte minute cognizioni d' idraulica, di matematica e di altre facoltà astrusissime, tu desti anche opera a tali scienze in modo non superficiale, persuaso che le parziali notizie non fruttano, quando sono ac-

cattate, e chi le adopera non possiede nè anco mezzanamente le dottrine, a cui appartengono. E in questi ordini di ricerche, che vogliono una tempra d' ingegno speciale, e in cui intelletti per altro eminenti riescono talvolta inettissimi, tu facesti segno di non volgare perizia, così per la prontezza che avevi a padroneggiare la materia difficile e a penetrare nei teoremi più reconditi, come pel giudizio sicuro, con cui risolvevi i problemi più intricati, e asseguivi il vero punto delle quistioni. Mirabile sagacità di accorgimento, che appariva sovrattutto nelle controversie legali; in cui presentivi il vero con quell' intuito od istinto che vogliam dire, il quale coglie anticipatamente il suo oggetto per una specie di divinazione, e i cui oracoli son poscia confermati dalla meditazione e dal raziocinio.

Questa dovizia di cognizioni disparatissime era in te unita e accordata, come con armonia pitagorica, da due vincoli preziosi e quasi divini, cioè dall' amore del vero razionale e del bello. L' amor del vero è la filosofia; colla quale tu informavi la scienza delle leggi e la moltiplice erudizione, mentre le facevi gradire eziandio ai più schiavi, porgendole loro adorne, e dal senso del bello illeggiadrite. Ma quella filosofia mista e pratica, che risguarda le varie professioni e discipline, e le compenetra, le avviva, le feconda, le perfeziona, non si può avere da chi non possegga la filosofia speculativa, di cui l' altra è figliuola; nè può sentire e apprezzare il bello in genere, e renderlo gustevole agli altri, chi non sa operarlo in qualche sua applicazione particolare. Onde tu da un lato penetrasti nel santuario della prima fra le umane scienze, e interrogasti i più illustri filosofi antichi e moderni, recando in tale inchiesta quella larga imparzialità e quella moderazione, che non si potevano mai scompagnare dal tuo libero ingegno e dalla tua natura. Il che ti salvò dagli eccessi, in cui non di rado i pensatori anche profondi trascorrono; e ti rese sagacissimo investigatore dei fatti, nei quali consiste tanta parte della sapienza, senza però indurti, secondo l' uso di molti, a separarli dalle idee, che sono il lume ed il filo atto a servir di guida nella ricerca di quelli; le quali sono tanto più da studiarsi con predilezione, quanto più sovrastanno di pregio e di eccellenza. E con ciò provasti agl' intelligenti che in te albergava il perfetto ingegno filosofico, riposto nella doppia maestria dell' analisi e della sintesi, dell' induzione e della deduzione, dell' osservazione sperimentativa e del raziocinio, onde l' opera dello studioso risponde al doppio aspetto dello scibile. Dall' altro lato avesti cura di educare e di acuire quella delicatezza di sentimento e di affetto, onde il cielo ti era stato cortese, applicandola al bello scrivere e all' eloquenza; senza di cui la dottrina più profonda e la dialettica più nervosa ed acuta non bastano a chi vuol signoreggiare col discorso e volgere a suo talento i cuori degli uomini. A tal effetto ti rendesti famigliari i più eccellenti scrittori di nostra lingua, leggendoli e studiandoli con quell' amoroso ardore, che ne impronta altrui nell' animo, e quasi ne connatura le bellezze; di cui eri conoscitore e giudice finissimo. Ti andava sovrattutto a sangue quella dignitosa semplicità di stile, che si ammira negli antichi, e per contro avevi a schifo la boria arrogante e i

lezi della più parte dei moderni. Le bassezze e le ampolle del pari ti dispiacevano nelle parole non meno che nelle cose; e come i tuoi giudizi erano sempre veri o almeno verosimili, così appariva ingenua ed elegante la forma, di cui li vestivi. Schiettezza greca e maestà romana insieme composte rilucevano ne' tuoi scritti, e additavano in te un rampollo del legnaggio privilegiato, che produsse quegli esemplari di perfezione stupenda nelle lettere e nelle arti, i quali da tutti i popoli si ammirano, ma non si rinnovano compitamente che sotto il cielo italiano.

L'amor del vero e del bello, e la copia più ubertosa delle dottrine, non bastano negli ordini della vita operativa, se non vi si aggiunge una profonda conoscenza degli uomini e delle cose loro. Senza questa civile prudenza, il sapere più squisito e più consumato, quando si vuole applicare alla pratica, riesce inutile o dannòso. Ma a penetrar la varia e misteriosa nostra natura, l'esperienza stessa non è sufficiente, se non viene accompagnata da quell' avviso e senno naturale, che si può perfezionare, anzichè imparare, e di cui ingenita è la radice. Il quale alle professioni attive, che s'intromettono degli affetti e dei negozi degli uomini, come sono quelle del magistrato, dell'oratore, del leggista, specialmente abbisogna. Questa facoltà, che è come il sentimento delle cose reali, e serve di regola per distinguerle dalle chimere, era in te per natura assai grande, e da lunga pratica avvalorata e cresciuta. La virilità dell' ingegno, in questo secolo imbelle tanto scarsa e in te copiosissima, faceva sì che l'avversione di alcuni contro i veri e sodi progressi, e le folli utopie degli altri egualmente abborrivi. Come nella scienza il vero e nelle lettere il bello, così nella vita il bene probabile solo ti appagava. Onde ti movevano non poco a sdegno certi indiscreti amatori di civiltà, che il possibile a farsi misurano dai desiderii e dagli affetti, e passano la vita oziosi, sognando o rammaricandosi, senza alcun pro. Sapevi che il primo fondamento per esser utile agli uomini è il conoscere il tempo e il luogo, in cui si vive, e il proporsi uno scopo proporzionato ai mezzi, che soccorrono per ottenerlo. Questa saviezza, che nei negozi forensi ti rese a nessuno secondo, avrebbe fatto di te un uomo di stato eccellente, se la sorte ti avesse a tal grado innalzato. E io non dubito che, se mancato non fossi nel tuo fiore, saresti pervenuto a quel segno; chè il principe, amatore di virtù, e invitato dalla voce pubblica, non avrebbe consentito che un valor sì raro si consumasse in uffici privati, benchè nobilissimi. Più alto seggio forse ti aspettava, che all'animo tuo modesto sarebbe solo piaciuto, in quanto ti avrebbe porto maggiore opportunità di servire e di giovare alla patria.

Ma la fortuna invidiosa di tanta fama ti spense in età ancor verde, e troncò in pochi giorni le speranze, che di te si nutrivano. Essa però non potè nuocere al tuo vero onore, poichè i saggi che desti son sufficienti per conoscere quanto valevi e quanto da te si poteva aspettare; nè tanto fu inimica alla patria, che le potesse togliere i frutti delle tue fatiche, e un bene ancor più duraturo e più efficace, l'esempio. E questo non verrà meno ai giovani studiosi della ragion delle leggi; ai quali col giornale di giurisprudenza fondato da te e da alcuni tuoi

amici, che ti somigliano per ingegno e per animo, e ad ogni nobile impresa si mostrano volonterosi, desti un testimonio durevole del tuo zelo, e un sussidio opportuno per gli studi di quelli. Ma se la patria e gli amatori del tuo nome possono con queste considerazioni mitigare il loro cordoglio, niente può consolare gli amici della tua persona, i congiunti e la famiglia mestissima. La tua tenera prole troverà certo un ristoro nella madre pia e amantissima, e in quel degno e provato amico, a cui affidasti il patrocinio legale di quella, durante la sua orfanezza. Ma chi rasciugherà le lacrime di coloro, che sono conoscii della loro sventura, che sono in grado di misurare la grandezza di tanta perdita? Chi supplirà verso di loro alla saviezza de' tuoi consigli? Alla copia della dottrina, ond' eri sì largo ad ognuno, ma specialmente agli amici? A quella conversazione così profittevole per le materie, e così amena e gioconda per le grazie, di cui la condivi coll' indole spiritosa e mitissima? E che dolore è a pensare che tanta bontà si sia spenta, quando era in sul fiorire, e dava speranza di lunga vita? Ma la sventura di chi ti amò e ti piange sarebbe troppo incomportabile, se si potesse credere che l' avvenire ti sia stato rapito col venir meno di quest' aura vitale, senza nessun altro compenso che la vana ricordanza e gli onori degli uomini. I quali onori sono prescritti e opportuni, come ufficio di grato animo e sollievo dei dolenti: ma non hanno alcuna proporzione con quella fiamma d' ingegno, che il cielo aveva accesa in te, con quella sete d' immortalità, che è comune a tutti gli uomini, e ne' tuoi pari soprammodo ardente e vivissima. Se non che l' istinto di natura non illude agli animi virtuosi; perchè il vero avvenire è quello della virtù; la quale posta al di sopra delle cose, che passano e non sono, è eterna in sè stessa, e ha forza di eternare i suoi adoratori. La vita illibata e costantemente operosa, che menasti a pro de' tuoi simili, fu guiderdonata dalla quiete dell' animo e dalla stima pubblica, quasi per arra dell' infinita speranza, che abbellì la tua morte. Imperocchè quella vastità d' ingegno, che, contro la comune usanza, ti faceva abbracciare tutti gli ordini di verità e di oggetti, e t' impediva in ispecie di sequestrare le cose sensibili e gli eventi dalle idee, che li governano, e le scienze secondarie dalla filosofia, ti vietò pure di farti seguace a coloro che introducono un divorzio fra l' umana e la divina sapienza. Nè tu eri di quelli, che tengono la religione per un affetto solitario dell' anima, o una semplice speculazione della mente; quasi che ella non debba informare tutte le nostre potenze, e possa concepirsi altrimenti che come un primo vero, e un divino amore visibile e perpetuo sopra la terra. Queste sublimi meditazioni, che ti occuparono sano e pien di vigore, dovettero consolarti moribondo, quando ricevesti l' annunzio della tua fine e i pietosi uffici della religione. E chi è che debba rallegrarsi in quell' ora suprema più di colui che consumò i suoi giorni a difendere l' equità e la giustizia? Che intese col senno e colla facondia a stabilire quel santo regno delle leggi, il quale se non fosse turbato dalla iniquità, renderebbe la terra così bella e serena come il cielo? Ma gli sforzi dei pochi buoni sono quaggiù in gran parte impediti dalla numerosa generazione de' tristi; onde chi ferventemente aspirò al trion-

fo del giusto, e spesso si dolse di non vederlo effettuato, dee gioire accostandosi a quel seggio di beatitudine, dove l' effetto risponde ai voti dell' uomo onesto, e avanza di gran lunga quelle soavi immaginazioni, con cui egli si sforza di anticiparsene il godimento. Tal fu senza dubbio la fiducia confortatrice, che addolcì la tua agonia, e mitigò l'amarezza dell'ultima separazione, quando desti l'estremo addio a' tuoi cari sconsolati e piangenti e alla miglior parte di te medesimo. E tal è altresì la speranza, che dee rendere meno acerbo il nostro dolore, sollevandoci col pensiero dalla sventura presente a quel premio, che ti fa beato, e inanimandoci a seguirti in ciò che facesti per ottenerlo ; giacchè il miglior compianto, con cui si possa onorare la memoria dell'uomo giusto, è l' imitazione delle sue virtù.

L'annunzio della tua morte essendomi pervenuto, mentre io era in punto di pubblicar queste pagine, ho voluto intitolarle nel tuo nome. Benchè lo scritto sia cosa tenuissima, l'argomento non è indegno di te, e consuona al tuo genio, e agli studi , che fecero specialmente il tuo diletto ; imperocchè fra le molte discipline , a cui per ufficio e per inclinazione attendevi , niuna ti era più cara della filosofia, così per la sua propria natura , come perchè la riputavi compagna indivisibile delle lettere amene e maestra delle altre scienze. Non mi usciranno mai dalla memoria quei momenti soavissimi, che passai teco discorrendo di queste materie ; nelle quali io ammirava la tua pronta perspicacia a cogliere il vero, e la somma agevolezza, con cui, quasi scherzando , nelle quistioni più ardue ti addentravi. Ma tu sapevi dar corpo e vita alle astrattezze speculative con quella tua ricca immaginazione, che rifioriva ogni cosa ; e sulle tue labbra la scienza più austera pigliava quasi abito e splendore di eloquenza. E come la fantasia ridente abbelliva gli aridi campi del sapere e mutava in fiori le spine, così la tua mansueta natura addolciva le controversie, e senza spuntarne la vivacità dilettosa , le ingentiliva , rendendole manierose e piacenti. A me la lontananza dalla patria e l'aver perduta colla favella e col sole d' Italia ogni vena immaginativa, tolgono il poter di seguirti anche dalla lunga nell' arte difficile di dilettare e muovere chi legge ; nè la durezza degli avversari consente l' imitare la tua cortesia. Ma se la poca urbanità altrui mi costringe di usare un linguaggio severo, e l'amor della verità mi sforza a difenderla meno rimessamente che non avrei desiderato, non vi sarà alcuno, che rammentando la tua indole generosa e dolcissima, voglia creder dettata da sensi malevoli od ignobili un'opera, che ha in fronte il nome di Agostino Biagini.

Di Brusselle, ai 25 di settembre, 1841.

LETTERA PRIMA.

Buono consiglio aveste, sig. Tarditi, pigliando a difendere il vostro maestro dalle accuse mosse contro alcune parti della sua dottrina. Le quali accuse mi pareva debito vostro il ribatterle come mal fondate, anzi che il trascurarle come insussistenti, essendo tali, che per la loro natura toccano non meno la coscienza del cristiano che la riputazione e l'onor del filosofo. Imperocchè avendo io accagionata la filosofia del Rosmini di partorire conseguenze false e funeste, e non possibili ad evitare secondo i canoni della buona logica; il silenzio del maestro e dei discepoli potea parere poco conforme alla rettitudine delle loro intenzioni, e poco propizio alla fortuna del loro sistema. Ora voi pigliando la penna in mano, e cominciando a rispondermi nei termini che avete fatto, avete assicurato sul primo punto, (cioè quanto alla dirittura del vostro animo, della quale io non ho mai dubitato,) coloro che in qualche modo vi fossero men che benevoli. Così risulta chiaro dalla vostra scrittura, che voi professate la dottrina del Rosmini in quanto la credete alienissima dagli errori imputati, o che la ripudiereste quando vi si mostrasse il contrario; tanto che se ora continuate a tenerla e a patrocinarla, ciò nasce, perchè non siete capace delle mie ragioni, o piuttosto credete che io non abbia combattuto il vostro sistema, ma una chimera. Resta ora a vedere se siate stato del pari felice nel secondo assunto, cioè nel provare che io abbia armeggiato al vento, e che i miei colpi feriscano non la vostra dottrina, ma un'ombra procreata dalla mia immaginazione. Nel che usando quella schiettezza, di cui mi date l'esempio e mi attribuite dirittamente l'amore, vi dirò che dubito assai ci siate riuscito; temo anzi non abbiate fatto il contrario, dando luogo di convincersi del valore delle mie ragioni anche a parecchi di quelli

che forse prima ne dubitavano. Imperocchè, quando io ebbi letta attentamente la vostra scrittura, ne ricavai quel piacere, che altri prova a veder confermata comechessia la sua sentenza; perchè sapendo io di non essere immune da errore, benchè mi tenessi umanamente certo del torto del Rosmini, non potea averne una piena persuasione, finchè il parer mio era solo, e la possibilità di qualche sbaglio o equivoco da mia parte non veniva rimossa per opera degli altrui suffragi. Il che potea succedere in due modi molto fra sè diversi, ma egualmente efficaci; cioè, se qualche giudizioso esaminando la mia critica, trovasse che reggeva a martello; ovvero se altri combattendola, fosse costretto a farlo così disgraziatamente e a sragionare in forma così solenne, da farmi chiaro che la mia causa non può essere impugnata con ragioni dimostrative o almeno plausibili. Ora la mia buona fortuna mi ha procacciati questi due vantaggi quasi nel medesimo tempo; il primo, porgendomi il suffragio di molti ottimi estimatori, in alcuni dei quali l'affetto non potea far velo al giudizio, essendo io loro ignoto o pochissimo conosciuto; il secondo per mezzo vostro. Laonde io non so a chi debba essere più riconoscente; se a coloro che gentilmente approvandomi hanno aggiunto il peso della loro autorità, e di un suffragio imparziale, a quello delle mie ragioni; o a voi che sofisticamente e risentitamente combattendomi, non ostante la cura che aver dovete del vostro proprio decoro e di quello dell'illustre cliente, faceste sì mala prova come quella che si vede nel vostro scritto. Imperocchè non mi è mai accaduto di leggere una difesa filosofica più mal fatta, e meno onorevole al causidico e all'accusato della vostra. Un saltare continuo di palo in frasca, un uscire a ogni tratto del seminato, confusione d'idee, improprietà di linguaggio, un affermare quasi perpetuo senza provare, uno scambiar le obbiezioni colle risposte, contraddizioni, circoli viziosi, logomachie, fallacie di ogni sorta, sillogismi mendosi per la materia e per la forma, ignoranza delle regole dialettiche più comunali, falsificazione di testi, reticenze, abusi e giochetti di parole, notizia falsa e superficiale dei sistemi filosofici più illustri, gravi scappucci in opera di religione, non lingua, non logica, non erudizione, nessuno splendore di concetti, nessun nervo di raziocinio, un'osservanza cieca e superstiziosa verso il maestro, un difetto assoluto di quella libertà moderata di spirito che si richiede nelle discussioni filosofiche, e infine un'arditezza pertinace e incredibile a sostenere i paradossi e gli assurdi più enormi, senza paura del male che possono fare agli inesperti, e del ridicolo che possono procacciarvi dagli assennati; tali sono, discorrendo pei sommi capi, le qualità più cospicue dell'operetta che avete data alla luce. Tanto che sapendo io d'altronde che non mancate di coltura e d'ingegno, e non potendo mettere menomamente in dubbio la vostra pietà e la rettitudine delle vostre intenzioni, non potrei spiegare a me stesso il

capriccio che vi è venuto di divulgare una tale apologia o critica, che chiamar si voglia, se non conoscessi quanto lo zelo eccessivo e l'affetto partigiano sogliano accecare talvolta anco gli uomini gravi a pregiudizio dei loro interessi. Se mi sia apposto o no, ne giudicheranno coloro che alla sufficienza nelle materie filosofiche congiungeranno la cortesia di leggere queste mie lettere. Nelle quali intendo di provare che le mie accuse stanno ancora tutte in piedi, che non ve ne ha una sola che sia, non che annullata, ma pur debilitata dalla vostra risposta, che la dottrina rosminiana partorisce logicamente le conseguenze che le ho attribuite, e molte altre non meno belle, di cui farò distinta menzione; e che quindi io intendo cotal dottrina assai meglio di voi, almeno in tutti quei luoghi, in cui l'illustre Autore contraddice a sè stesso, e distrugge colle proprie mani, (parricidio molto innocente,) le sue fatture.

Prima di entrare in materia, voi fate un preambolo pieno di scuse e di modestia almeno apparente, e mostrate di dubitare dell'effetto, che in me produrrebbero le vostre lettere. Argomentando dal mio proemio, (non so se a diritto o a torto,) ch'io sia di tempra molto sdegnosa, dubitate che non mi possa piacere la vostra critica, anzi sospettate, che lo sdegno abbia potuto farmi frantendere la dottrina rosminiana, dicendo che questo affetto *fu cagione*, *che io non abbia veduto bene la verità* [1]. Assicuratevi, sig. Tarditi, che se io l'ho sbagliata in questo proposito, lo sdegno non ci ha colpa. Io ho letta e studiata l'opera del Rosmini, senz'altro sentimento che di stima verso l'Autore; l'ho criticato indotto da nessun altro stimolo che dall'amor del vero. Del primo articolo vi farà fede il modo riverente e encomiativo, con cui ho parlato del nostro Italiano anche dove ne biasimava le opinioni; del secondo vi darà buon testimonio lo scritterello presente, poichè la mia Introduzione non fu sufficiente a persuadervelo. Quanto a voi, e alla vostra presente critica, non che sdegnarmene, io ve ne so buon grado, come vi ho detto, porgendomi l'occasione di una controversia, che per l'importanza delle materie non sarà forse affatto inutile agli studiosi. Che se io accetto volentieri il partito, non è già che presuma temerariamente di me, ma perchè mi affido nella forza del vero, e perchè voi avete finito di persuadermi che vi supero in questo caso di buona ragione, come credo di pareggiarvi nell'amore della verità. Voi vedete, che vi parlo francamente, come ai galantuomini si suole; e con pari franchezza vi combatterò; sia per imitare l'esempio che mi avete dato, e perchè, essendovi in concetto di uomo sincero, non voglio scapitare di riputazione.

Io vi so tanto più grado del vostro procedere, che mostrate di non voler pigliare la cosa a gabbo, ma di trattarla seriamente, per quanto

[1] *Lettere di un Rosminiano a V. Gioberti.* Torino, 1841, lett. I, p. 5.

la natura della vostra causa, e la pratica che avete nelle materie filosofiche ve lo consentono. Nè paia strano ch'io vi lodi di una virtù così trita ed usuale, com'è il filosofare da senno; giacchè essendo voi rosminiano, e fervido adoratore del vostro maestro, non mi stupirebbe, se l'aveste imitato, governandovi in altra guisa. Imperocchè egli è credibile che il Rosmini usi talvolta scherzare, facendo le viste di discorrere, e io ho buono in mano per affermarlo. Ben sapete che nella mia Teorica io lodai molto largamente il Rosmini, contentandomi di disapprovare qualche suo parere in termini modestissimi e nel modo più riverente. Il Rosmini stampò in un giornale di Lugano un articoletto, che non potei per allora procacciarmi, ma che mi si disse essere poco gentile e poco degno dell'autore. Mi strinsi nelle spalle, ciò udendo, e quando mi accadde di combattere nell'Introduzione alcune parti del Nuovo saggio, continuai nel mio primo tenore favellando di chi lo avea scritto con parole di lode e di venerazione, senza fare il menomo risentimento di ciò che si era stampato contro di me. Ben vedete, che se io sono sdegnoso, come avete ricavato da questa medesima scrittura, io tralasciai un'occasione molto opportuna, e molto scusabile, di esercitare lo sdegno. Più mesi dopo la divulgazione del mio libro, ebbi dalla gentilezza di un amico residente in Parigi il famoso articolo. Lo lessi con curiosità, e voi crederete, che mi dolessi della fortuna, la quale mi aveva impedito di conoscere in tempo un così vago lavoro. Oibò, sig. Tarditi, non pensate mica ch'io non sappia pigliar le cose pel loro verso: io risi cordialmente dei lazzi dell'ingegnoso scrittore, accorgendomi ch'egli avea voluto rallegrar colle celie un argomento grave. Tal è almeno la chiosa che mi parve più probabile, e più onorevole al nome dell'Autore. Io dissi: è egli credibile che un uomo così sagace e assennato come il Rosmini abbia voluto proporre seriamente tali sofisterie, di nessun polso, e agevoli ad annullarsi dal più meschino raziocinatore del mondo? Si può ben credere che egli abbia inteso a divertire i suoi lettori; ma non già voluto far ridere alle proprie spese: dunque parlò da beffa e non da vero; ed ebbe cura di svariare per modo, che lo scherzo non fosse franteso anche dai meno oculati. Ma v'ha di più. Il Rosmini ristampò ultimamente in Milano il prefato articolo con non so che altre sue operette. Io non vidi questa nuova edizione; ma chi l'ha letta mi assicura che non vi è mutato nulla dalla lettera stampata in Lugano. Ora, (notate bene, che qui giace la lepre,) l'Autore in questa lettera facea mostra di darmi una grave imputazione; che profferita da senno interesserebbe al mio onore e alla mia coscienza. Ma anche qui lo scherzo trapela, poichè l'ingegnoso critico si contraddice così spiattellatamente, che si può scorgere la sua intenzione di volere il giambo de' fatti miei, e si vede manifesto quanto avrei cattivo garbo a risentirmi di una critica fatta in questo modo. Se non

che, la ristampa milanese leva ogni dubbio, perchè avendo io nella Introduzione professata, esposta, dimostrata e difesa con qualche calore la dottrina contraria a quella che mi si imputa nella Lettera luganese sul fondamento di pochi cenni accessorii sinistramente interpretati, se il Rosmini avesse parlato in sul serio la prima volta, avvedendosi di essersi ingannato, come uomo giusto e cattolico ch'egli è, non che rinnovare l'accusa, e mutarla in calunnia, l'avrebbe espressamente rivocata. Aggiungete per ultimo, che l'illustre Autore, che è persona bene educata e cortese, parla in quell' articolo poco urbanamente, trattandosi di un suo compatriota, il quale, non che esser colpevole verso lui di alcuna ingiuria, non aveva ecceduto che nelle sue lodi. All'incontro, la cosa si capisce benissimo, se il Rosmini ha voluto appiccarmi una giarda. Ma a che fine burlare, direte voi? A ciò rispondo, che voi potete saperlo meglio di me. Del resto non mancano altri luoghi, che provano come l'Autore ami di scherzare fra le discussioni più serie, (forse per mettere in opera l'*eutrapelia*, la quale, come sapete, è anche una virtù,) e quanto felicemente vi riesca. Vi citerò ad esempio ciò che egli gravemente e lungamente discorre della Marietta Rosmini, sua cugina, fanciulletta di venti mesi, che occupa un luogo ed esercita un ufficio molto importante nel trattato filosofico dell'Autore contro il Mamiani [1]. Leggete a carte 195 e seguenti, dove egli accuratamente espone, non senza il soccorso di qualche segno diacritico, il prezioso vocabolario di questa putta, che si compone delle voci *serra*, *becca*, *mao*, *tòtò*, *patate*...... Ridete pure liberamente, sig. Tarditi, poichè siam soli, e non abbiate paura di mancare all' affetto riverenziale che vi lega al vostro egregio maestro, perchè io vi prometto, che in quel luogo, come nell'articolo di Lugano, egli ha inteso di motteggiare, e voi fareste rider lui, se pigliaste la cosa per un altro verso.

Siccome però io non intendo di parlare solamente a voi, e potrebbe darsi che altri giudicasse diversamente dell' articolo rosminiano, non credo fuor di proposito lo spendervi due parole per chiarire il mio assunto. Non vi chieggo scusa se differisco ancora per pochi istanti di entrar nell'esame delle vostre censure, perchè so che non può mai esservi di fastidio l'udire a ripetere le parole e i sali di colui, a cui dovete dire con grande espressione di affetto:

« Tu se' lo mio maestro e'l mio autore. »

La prima obbiezione, che mi fa il Rosmini, concerne quel luogo della Teorica, dove dico che « in tutta la storia della filosofia. . . non si è « mai atteso a ricercare, se in effetto la mente umana comprenda qual« che elemento inintelligibile [2]. » L'illustre Autore osserva, che « man-

[1] *Il rinnovam. della filos. in Italia prop. dal Mam. ed esam.* Milano, 1836, p. 194 seg.
[2] Pag. 52.

« ca del tutto la proprietà dell' espressione in queste parole; perocchè « egli è una contraddizione il pretendere che la mente umana *comprenda* quello che è inintelligibile; tanto più se si consideri che la parola « *comprendere* significa, secondo la nota definizione che ne dà S. Tommaso, *perfettamente conoscere*; di guisa che quella proposizione suo« nerebbe così: Non si è atteso a ricercare se la mente umana perfet« tamente conosca qualche elemento inintelligibile [1]! » La celia contenuta in questa censura mi pare evidente, poichè si attribuisce alla mia proposizione un senso assurdo, e così assurdo, che non può cadere eziandio nel cervello più vetriuolo. Se aprite il vocabolario della Crusca colle aggiunte di Padova, troverete registrati sotto la voce *comprendere* undici e più significati diversi [2]. Ora quando un vocabolo ha più significazioni usuali e autorizzate dai buoni scrittori, la critica più comunale prescrive di aver l'occhio al contesto per sapere il senso in cui esso vocabolo è preso dallo scrittore. Imperocchè in tutte le lingue del mondo, e segnatamente in quelle che derivano dal latino, vi sono pochissime voci che non siano moltisense; tanto che se queste si dovessero evitare per cansare ogni equivoco, staremmo freschi. Ma pericolo di equivoco non c'è, ancorchè i significati del vocabolo si contassero a centinaia, ogni qual volta il contesto determina così bene il valore preciso della parola, che ogni altra interpretazione diventa assurda. Ora tal è il presente caso. La voce *comprendere* può suonare *convincere*, *circondare*, *prendere* ecc.; ma nessuno di questi e degli altri sensi registrati nel dizionario può convenire al passo citato, salvo un solo, cioè quello di *contenere*, (che è la sesta significanza annoverata dalla Crusca,) il quale è usitatissimo, e quadra così bene a questo luogo, che occorre subito alla mente di chi legge, senza che sia d'uopo ricorrere alle cose che seguono. Imperocchè quando si dice, che lo spirito *comprende l'inintelligibile*, ciò non può volere dir altro, se non che *lo contiene* in qualche modo; e se tuttavia questo facesse scrupolo, il discorso che precede e quello che succede immediatamente, chiariscono la mente dello scrittore, e tolgono via ogni ambiguità. Or che fa il Rosmini? Egli dà precisamente alla voce da me adoperata il senso escluso più evidentemente da quelle che l'accompagnano, la precedono e le vengono appresso. Imperocchè quando asserisco, che lo spirito *comprende un elemento inintelligibile*, che è quanto dire *incomprensibile*, non posso pigliare la prima dizione nel senso contraddetto dalla seconda, se fossi ben Calandrino; onde chi non voglia fare il mestiero di cavillator puerile e intollerabile dee avere il verbo *comprendere* per significativo di contenenza e non di cognizione in genere, e tampoco di cognizione perfetta, come vuole il Rosmini. Ma ciò che vi ha di più bello si è, che

[1] *Il Cattolico*. Lugano, 1839, tom. XIII, p. 97.
[2] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1827, tom. II, p. 422.

mentre l'illustre Critico accusa d'improprietà una locuzione usitatissima dai dotti e dal popolo, dai parlanti e dagli scrittori in tutta l'italiana penisola, e dichiarata da tutto il contesto per modo che ogni equivocità è impossibile, egli vorrebbe che si parlasse affatto impropriamente. Imperocchè la proprietà del parlare esige prima di tutto la purità, cioè che si adoperino le voci proprie della lingua, in cui si favella o si scrive. Ora la voce *comprendere* non ha in italiano quel significato di *perfettamente intendere*, che il nostro Autore le attribuisce; il quale perciò assegna a tal parola, come solo legittimo, precisamente quel significato, che secondo il Vocabolario non le si può dare. Se ne dubitate, consultate esso Vocabolario, e vedrete che *comprendere* può significare *intendere* largamente e in modo generalissimo, ma non può aver da sè solo quel valore più determinato; come apparisce da tutti gli esempi che ivi si allegano, Ma san Tommaso definì e usò il detto vocabolo come sinonimo di *perfettamente intendere*. State a vedere che san Tommaso ha scritto in italiano, o che io, senza avvedermene, ho dettato la mia Teorica in latino. San Tommaso e tutti gli Scolastici scrissero in latino, e per colpa dei tempi in latino barbaro, (il che sia detto, senza negare la debita lode alla mirabile precisione e chiarezza di alcuni di essi, e specialmente del sommo Aquinate;) ed io scrivo in italiano, e mi sforzo di farlo il meno impuramente che mi è possibile. Il Rosmini vorrebbe, che io scambiassi le nostre voci italiane e legittime colle latine e barbariche; il che non mi pare ragionevole. Grande amore egli dimostra per le locuzioni del medio evo, benchè se ne scosti quando gli torna in acconcio; e usi talvolta un linguaggio, che non è antico e moderno, nè latino o italiano, nè nostrale o forestiero, ma tutto suo proprio, e difficile ad intendersi da chi non abbia dimestichezza colle sue opere. Del che io già non l'accuso, quando il farlo è, o gli pare opportuno; perchè ciascuno ha il diritto di parlar come vuole, purchè si rassegni, occorrendo, a non essere inteso. Ma mi pare strano ch' egli appunti chi usa locuzioni proprie, natie, pure, chiare, volgarissime, quando egli ne adopera delle aliene, rancide, dismesse; ovvero ne conia senza necessità delle nuove, che non risplendono di precisione e di chiarezza. Come quando, sfrattata la voce *essenza* per esprimere l'incognito delle cose, (benchè sia italianissima, e sulle bocche del popolo e degli scrittori più illustri, come ho provato,) sotto pretesto che non abbia questo valore nella barbara latinità degli Scolastici, egli vi sostituisce le locuzioni di *principio corporeo* e di *sussistenza*, che in tal sentenza non sono usate nè intese da nessuno [1].

Voi potete conoscere da questo solo esempio quanto sia poco verosimile che uno scrittor giudizioso e accorto, come il Rosmini, abbia proposto da senno un'obbiezione così ridicola. Ma il progresso del suo

[1] *Introd.*, t. II, p. 882-901.

discorso vel mostrerà ancor più chiaro. « Egli volea alludere certamen-
« te con quelle parole alle potenze che lo spirito umano possiede d'ac-
« corgersi ch' egli non conosce tutto e che vi hanno delle cose ch' egli
« nè pur può conoscere nella presente sua condizione, o ch'egli alme-
« no non può *comprendere*, cioè conoscere appieno, sebbene egli sappia
« tuttavia determinarle queste cose per lui incomprensibili, mediante
« certe loro relazioni con altre cose ch' egli comprende, e sappia ben
« anco assicurarsi, quando il voglia, della loro esistenza e della loro
« necessità [1]. » Se il Rosmini avesse letto le pagine che precedono e seguono, avrebbe veduto ch'io dico queste medesime cose con assai maggiore perspicuità e precisione, e senza confonderle con altre disparatissime, com'egli fa, continuando a discorrere in questi termini: « Ma
« spiegato il suo detto a questo modo, cessando di essere assurdo, in-
« comincia a non esser vero. » (La frase non pizzica di gentilezza, e se l'Autore l'avesse proferita seriamente, si potrebbe confortare a studiar meglio la lingua italiana prima di dare altrui dell'assurdo per lo capo.)
« Perocchè egli è indubitato, che fu sempre conosciuta questa potenza
« del soprannaturale (chiamandola pur così) la quale porta l'uomo a
« conoscere l'esistenza di qualche cosa che sta via oltre ai confini della
« natura contingente; ed io facendo l' analisi e la classificazione delle
« umane potenze, non solo ne parlai, ma le assegnai anco il proprio e
« specifico nome d'*integrazione*. Tutti i teologi scolastici oltracciò, co-
« minciando dall'antico autore de' libri de' *Nomi divini* e della *Celeste*
« *gerarchia*, hanno parlato della maniera negativa, colla quale l'umana
« mente da sè stessa si leva a conoscere Iddio [2]. » Ma questa facoltà non è la *sovrintelligenza*, di cui io parlo, e che è un mero sentimento dell'inconoscibile; è bensì la ragione, per cui si conoscono le cose che trascendono i sensi. Il Rosmini fa qui e nel progresso del suo ragionamento un guazzabuglio di cose affatto diverse, quasi che volesse attribuirsi l'onore di aver parlato di quella facoltà, di cui non ho trovato il menomo cenno ne' suoi scritti. 1° Egli confonde il sovrannaturale col sovrintelligibile, concetti essenzialmente diversi, che io ho accuratamente distinti e analizzati, mostrando le loro attinenze colla tela originaria dello spirito umano [3]. Iddio è certo sovrannaturale, ma non è sovrintelligibile, se non rispetto all' essenza, e a certe perfezioni, che eccedono affatto l'apprensiva naturale dell'uomo, quali sono le persone divine. 2° Confonde le verità necessarie e razionali, come sono i pronunziati della metafisica, e le deduzioni del raziocinio filosofico, colle verità necessarie e sovrarazionali, quali sono i misteri cristiani. 3° Confonde la sovrintelligenza, che è il mero presentimento dell' inconosci-

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 97.
[2] *Il Catt.*, loc. cit., p. 97, 98.
[3] *Introd.*, lib. I, cap. 8.

bile coll'intelligenza naturale di certe verità necessarie per via del discorso, che è quello che ivi egli intende sotto nome d' *integrazione*. 4° Presuppone che l'obbietto della sovrintelligenza, cioè il mistero, riguardi solo *l'esistenza di qualche cosa che sta via oltre ai confini della natura contingente*, cioè Dio, quando non solo l'essenza divina, (notate bene che parla dell'essenza reale,) ma quella di tutte le cose contingenti e create, e mille attinenze del Creatore colle creature, e delle creature fra loro, sono misteri impenetrabili. Vedete che confusione d'idee inescusabile in poche parole! Lascio stare, che la dottrina sulla cognizione negativa di Dio, se non s'intende dentro certi limiti, come fecero i Padri e i teologi più illustri, e si pigli assolutamente, come par che faccia l'Autore, è falsissima, e conduce logicamente all'ateismo. Ma di questa materia, che non vuole poche parole, avrò forse occasione di parlare distesamente con voi, quando entrerete nel cuore della quistione.

Questo cenno mi sembra tanto meno inutile, che voi mi parete aver dato retta a questa bella critica della mia sovrintelligenza, e creduto che il Rosmini abbia fatto daddovero. Il che tanto più mi fa stupire, che voi avevate innanzi agli occhi l' Introduzione, dove io spiego assai largamente le mie opinioni a questo proposito. E pure anche voi confondete la sovrintelligenza colla ragione, dove dite che il trapasso « dall' Ente possibile all' ente reale non è più opera della riflessione, « ma bensì della facoltà dell'*integrazione*, come la chiama Rosmini, e « che voi chiamate *sovr' intelligenza* » (caro signore, questa non è la mia *ortografia*;) onde mi accusate di « prendere per *intuizione* ciò che « è una mera deduzione, e per osservazione ciò che è un vero raziocinio *a priori* [1]. » Vedrete altrove quanto l' obbiezione vostra sia fondata; per adesso mi basta d' avvertire che a giudizio vostro io intendo per sovrintelligenza la ragione o il raziocinio. Ora se voi vi compiacerete di leggere nel secondo tomo della mia Introduzione a carte 550 e seguenti, troverete che la sovrintelligenza ha tanto da fare colla ragione e col discorso, e quindi coll' *integrazione* del Rosmini, quanto il gennaio colle more. Non so spiegarmi uno sbaglio così singolare dalla parte vostra, se non presupponendo che voi abbiate copiato puntualmente il farfallone del vostro maestro; il che mi par confermato dal vedere che qui appunto citate quel vocabolo autorevole e quasi sacramentale d' *integrazione*, con cui il Rosmini par che voglia farsi bello del mio trovato. E in tal caso il vostro procedere mi pare un po' strano, anzi straordinario; perchè sta bene che cerchiate nel Rosmini il senso delle sue parole; ma che vogliate buscare in esso l' intenzione degli altrui detti, non mi par conceduto dalla buona logica. Che se io fossi condannato ad esser inteso secondo la chiosa burlesca che il Rosmini ha fatto o potrà fare per avventura delle mie parole, e non se-

[1] *Lett. d' un Rosm.*, lett. I, p. 28, 29.

condo che queste suonano per sè medesime, sarei veramente da compatire. Credo adunque che farete bene a non mutare l'osservanza che avete verso il vostro maestro in superstizione e in idolatria; e soprattutto a ben distinguere le cose da lui dette prestamente, con gravità e decoro, dai lepori e dalle piacevolezze con cui talvolta le abbellisce.

E una di queste piacevolezze è appunto ciò che l'Autore soggiunge immediatamente, dopo le parole sopraccitate. « Potrei salire più là, e « trasportarmi fino ad un tempo anteriore a quello della filosofia ita- « lo-greca, dimostrando co' libri da non molto tempo scoperti degl'In- « diani, e colle altre memorie antichissime dell'orientale sapienza, « che la facoltà del soprannaturale e dell'incomprensibile fu sempre « conosciuta e positivamente annunziata dai savi; come pure che da « essa sola ebbero origine le infinite superstizioni di tutti i tempi e di « tutti i luoghi [1]. » L'autore suppone adunque che io neghi ciò che accenno espressamente nella pagina citata da lui, e che ho ripetuto e dichiarato più largamente nell'Introduzione data fuori prima della ristampa della Lettera rosminiana. Imperocchè nella Teorica ho scritto: « Certamente tutti i metafisici di polso e gl'ingegni profondi han- « no presentito e riconosciuto il mistero dell'intelligenza e delle cose; « ma niuno che io mi sappia, s'è applicato a verificare psicologica- « mente la nozione stessa di mistero [2]. » In questo luogo parlo solo del sovrintelligibile, e non del sovrannaturale, come stima il Rosmini, scambiando l'uno coll'altro. Ma nell'Introduzione, discorrendo unitamente dei due concetti, mi esprimo così: « Le idee del sovrintelli- « gibile e del sovrannaturale sono di gran momento in filosofia; e la « prima singolarmente è connessa con tutte le sue parti, e contiene la « chiave di parecchi problemi, altrimenti insolubili. Molti sistemi filo- « sofici, come quasi tutte le dottrine orientali e quelle dei neoplatonici, « sono talmente collegate con quei due concetti, che senza una pro- « fonda analisi di essi, non se ne può avere una perfetta notizia. On- « de farebbe stupire ed increscere il vedere come siano negletti dai « filosofi moderni, se lo stato deplorabile, in cui è caduta la metafisica « nelle parti che si coltivano, non scemasse la meraviglia e il ramma- » rico della trascuratezza [3]. » Egli è chiaro adunque, che, non che escludere l'intervento di tali idee dalla storia della filosofia, io lo riconosco, e predico la necessità di studiarlo; ma altro è l'uso di un'idea, altro è l'esame, l'analisi, la definizione di essa, la ricerca della sua origine, del suo valore scientifico, e delle attinenze che cogli altri concetti la collegano. Ora di tutti questi punti io non ho trovato un vestigio nei libri dei filosofi italogreci e orientali, benchè mi sia studiato

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 98.
[2] *Teor.*, p. 32.
[3] *Introd.*, t. I, p. 16, 17.

di conoscerli per quanto mi è stato possibile: nei quali il sovrannaturale e il sovrintelligibile tengono un grandissimo luogo, ma non sono mai analizzati nè legittimati in sè stessi, cioè nel concetto essenziale che li costituisce. Lo stesso accadde alla maggior parte dei filosofi cristiani; e que' pochi che hanno voluto entrare più addentro in questo soggetto, non uscirono di certe considerazioni generali, che sono spesso belle, vere, ingegnose, profonde, ma non possono avere un valore scientifico, se non si va più innanzi, e non se ne mostra la concatenazione col principio supremo di tutto lo scibile. Io ho tentato di supplire a questa lacuna, facendo un' analisi psicologica di quei due concetti, mostrandone il valore obbiettivo e ontologico, e descrivendo le loro congiunture colla formola ideale, base assoluta della scienza. Se il mio lavoro, come spero, regge a martello, le nozioni del mistero e del miracolo che sono di tanta importanza nella religione, non potranno più essere derise o ripudiate dal filosofo.

Tralascio di esaminare una critica di quasi due pagine, che l'Autore soggiunge intorno alla mia *sovrintelligenza*, intesa da lui così bene come avete veduto. Egli mi appunta di ammettere *una facoltà e potenza isolata del soprannaturale* [1], quando io non ammetto alcuna facoltà del sovrannaturale, che si conosce colle sole potenze naturali, (giacchè il sovrannaturale non è il sovrintelligibile,) benchè il concorso di certi sussidii soprannatura si richiegga a renderne perfetta e fruttuosa la cognizione. Mi accusa di fare della sovrintelligenza, (che è la facoltà del sovrintelligibile e non del sovrannaturale,) una potenza *straniera al sentimento* [2], quando io la colloco appunto nel sentimento, che l'uomo ha di non poter conoscere certi oggetti, e della maggioranza del reale sullo scibile. Pretende infine, che la mia sovrintelligenza essendo *cieca non sia diversa dal fanatismo e dalla superstizione* [3]; quasi che rendesse fanatici e superstiziosi gli uomini il provar loro ch'essi hanno un sentimento generico di certe verità necessarie alla beatitudine e non conoscibili altrimenti, che per benefizio della rivelazione. Se l'Autore avesse parlato in sul sodo avrebbe egli potuto frantendere così grossamente le cose da me dette nella Teorica? Avrebbe ripubblicate le sue parole dopo che le cose medesime furono dichiarate e dimostrate tritamente e prolissamente nell'Introduzione?

Passo al fine dell' articolo, che è il più bello. L' Autore duolsi *di aver trovate*, leggendo la mia Teorica, *qua e colà accennate certe dottrine politiche, siccome nè vere, nè utili al genere umano* [4]. Questa grave imputazione è però temperata dall'osservare, che *propriamente parlando* io disdico i miei funesti principii ogni qual volta tolgo *a difendere la verità, la giustizia, la religione* [5]. Ma il temperamento non dura, poi-

[1] *Il Catt.*, loc.cit., p. 99. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 109. [5] *Ibid.*, p. 101.

chè si conchiude dicendo che nel mio povero libro *si rinvengono concetti falsi e dannosi*, e che *io non ho saputo discernere l'apparenza del bene dal bene stesso e cautelarmi contro ai lusinghevoli sofismi della giornata* [1]. Questi concetti falsi e dannosi consistono poi nel sentenziare assolutamente come solo legittimo il governo elettivo dei migliori, fermando così un principio, che svelle per necessaria conseguenza ogni diritto di proprietà anche privata, e legittima la legge agraria [2]; il che, come vedete, non è una ciancia. Ma io vorrei chiedere all'illustre Autore, se la buona critica non prescrive di giudicar degli accessorii dal principale, delle parti oscure dalle chiare, dei cenni fuggitivi dalle cose, che si dicono e spiegano di proposito, quando si tratta della interpretazione di un libro? L'Autore confessa che la sostanza dell'opera mia è pia, religiosa, cattolica; or come mai queste doti si possono accordare con quelle enormità? Giacchè qui non si tratta di idee astruse e metafisiche, in cui si possono smarrire gli uomini più pii ed ingegnosi, come, a mio giudizio, è accaduto al Rosmini in quelle materie, di cui vi parlerò fra poco; si tratta di cose pratiche, ovvie, in cui basta il senso più comunale. Se potessi credere, che il Rosmini avesse parlato davvero, dovrei dire ch'egli sia stato ingannato dal senso falso e pernicioso, che da un secolo e più gli esagerati e preposteri amatori di certe idee politiche danno alle frasi più innocenti, alle massime più vere, o abusandole nella pratica, o corrompendole nella speculazione, e tirandole a principii e conseguenti tanto erronei quanto dannosi. Ma quando tali locuzioni e sentenze, suscettive di essere interpretate in buon senso, si trovano accessoriamente in un libro, dove si adora e si difende exprofesso una religione condannatrice di ogni abuso ed errore, non vuole l'equità, che s'intendano sanamente? Non lo prescrive sovrattutto, quando l'Autore medesimo ha avuto cura susseguentemente di rimuovere ogni sinistra interpretazione? Il che ho io fatto ampiamente nell'Introduzione, dove combattuto il funesto principio della sovranità popolare, stabilita l'origine divina di ogni diritto, e la necessità della sua tramissione per mezzo di un'investitura legittima fatta da chi lo possiede, dimostro, che la monarchia ereditaria non esclude i miglioramenti civili negli stessi ordini governativi, e che la dottrina cattolica sull'inviolabilità del potere sovrano non contrasta ai progressi ordinati e ragionevoli delle nazioni, anzi è necessaria a conseguirli. Se adunque dopo una professione così chiara, e precisa, l'Autore ha ristampato quelle pagine, in cui m'imputa una dottrina diametralmente contraria, senza mutarvi una sillaba, se non per dire, che ha letta la mia Introduzione, io non posso altrimenti spiegare il suo procedere, che pigliandolo per uno scherzo.

Che se voi o altri mi persuadesse, che l'illustre Autore non ha par-

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 101. [2] *Ibid.*, p. 100, 101.

lato da scherzo, io dovrei tenere un altro linguaggio e richiamarmi altamente dell'ingiuria, che mi ha fatto colla sua ristampa. Imperocchè non si tratta solo di avvertenze rematiche sulla lingua o su certi punti prettamente filosofici, non di false conseguenze, che nascano dalla mia dottrina, ma di un'opinione eterodossa, ch'egli mi accusa di professare direttamente ed espressamente, essendo io sedotto dai *lusinghevoli sofismi della giornata*. Accusa poco caritatevole, anche quando diedi fuori la prima opera; ma ingiusta e inescusabile dopo che ho mandata al palio la seconda, nella quale combatto così apertamente gli errori imputati. Anch'io ho accagionato il sistema rosminiano di partorire conseguenze erronee e funeste; ma questa imputazione non tocca per nulla la dirittura dell'animo e l'illibatezza della fede di chi lo professa, sapendosi per esperienza quanto spesso uomini insigni ed intemerati, trattandosi di materie difficili e spinose, abbiano travedute le conclusioni logiche inchiuse nei loro principii. Nè, che io mi sappia, il Rosmini ha finora ripudiati i principii psicologici, da cui discendono gli errori appostigli; laddove io, non che solo rigettare, combatto nell'Introduzione quelle sentenze, che l'Autore avea creduto di vedere *accennate* nel mio primo libro. E ciò non ostante, l'Autore rinnova l'accusazione, quando è diventata assurda, e mi fa passare per uno *dei pretesi riformatori della società*, per un uomo *di concetti falsi e dannosi*, per l'insegnatore di una dottrina, che conduce dirittamente alla legge agraria, alle rapine ed ai ladronecci [1], presso tutti coloro che leggeranno il suo opuscolo di cinque pagine, e non avranno avuto agio o pazienza di leggere i volumi della mia Introduzione. Questo procedere è egli da uomo civile? È egli da uomo onesto e amatore della giustizia? È egli degno di uno scrittore pio e timorato, di un maestro di cristiana sapienza, di un banditore e ministro della religione? Io voglio credere, che il Rosmini abbia operato per inconsiderazione, non potendo supporre che un tant'uomo voglia mancare al suo debito verso nessuno, e tampoco verso chi non è reo verso lui di nessuna ingiuria, e ha combattuto alcune sue sentenze, senza mancar di rispetto alla sua persona od offendere la sua fama. Nè potrei indurmi a pensare ch'egli sia stato mosso da passioni poco nobili, da privato risentimento pel mio dissentire, o da altre affezioni non degne di albergare in un uomo per pietà e per animo così eminente. Ma io debbo dolermi della mia fortuna, se il Rosmini non ha questa volta pesate le sue parole; egli che dovrebbe sapere, anche per propria e assai recente esperienza, quanto riescano amare certe censure immeritate, che ad un animo cattolico dolgono più che la morte.

Sono entrato in queste considerazioni, costretto dalla gravità della cosa, parendomi intempestivo un più lungo silenzio. Ma nè ciò, nè il

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 101.

mio disparere su alcuni punti speculativi, che sono pure di grande importanza, faranno mai ch' io non riconosca i meriti dell'Autore, o neghi le debite lodi all'ingegno e agli scritti di lui. Il Rosmini è benemerito della religione a cui consacra gran parte delle sue meditazioni e delle sue fatiche, è benemerito della filosofia italiana pel culto che le porge, e per l'esempio che ha dato di attendere a così nobili studi. Egli colse talvolta nel vero; ma talvolta anche al vero ha intramischiato il falso, in virtù di un principio erroneo che vizia quasi tutto il suo sistema; il quale non potrà portare i frutti sperati, se non quando sarà purgato dai difetti che lo guastano, e riconciliato colla prima delle umane scienze. Ma ciò non fa alcun torto all'animo di lui; perchè qual è il filosofo, che non abbia pagato qualche tributo all'umana natura, e scappucciato su alcuni punti anche gravissimi? La scienza poi si rifà anche degli errori, sovrattutto quando non sono volgari, quando muovono da nobile radice, cioè dallo stesso amor del vero congiunto a qualche imperfezione nel suo indirizzo, quando per essere ben combattuti richieggono nuove indagini, profonde ed assidue meditazioni. La scienza va appunto innanzi, perchè eredando le verità tramandate dagli antecessori, e preziosamente conservandole, le scevera dal loglio frammisto, e di nuovi incrementi le arricchisce. Noi correggiamo i nostri padri, come saremo emendati dai nostri nipoti; e in questo reciproco e caritatevole commercio dei morti coi nascituri per mezzo delle interposte generazioni consiste il vero progresso delle umane discipline. Il Rosmini adunque, lo ripeto, è benemerito degli studi speculativi; ma s'egli crede di aver creato un buon sistema di filosofia, anzi di aver cansato ogni errore, e di aver piantate le colonne d'Ercole, oltre alle quali non è dato all'ingegno umano di spaziare; se stima, che oggimai non si abbia a far altro che ricalcare le sue orme, ripetere religiosamente i suoi dettati, e rimasticare perfino le sue frasi, senza mutarvi sillaba, come usano alcuni de' suoi discepoli, egli erra di gran lunga. E questa pretensione non passerebbe senza far grave torto al suo giudizio, e danno al suo medesimo sistema; perchè il tempo delle dittature scientifiche è passato, e non è più possibile il farlo rivivere. Le signorie umane non son buone in filosofia, e se il secolo erra a rigettare le autorità legittime, egli ha ragione a non volere le autorità arbitrarie, qual è quella di un uomo privato nelle cose che riguardano la scienza. La dittatura dell' ingegno non è legittima, se non in quanto è liberamente accettata dagli uomini e confermata dal tempo. Chi scrive può credere di averci diritto; ma s'egli s'inganna o no, non ispetta che ai secoli il portarne definitivo giudizio. Nè l'ingegno più raro può possedere quel privilegio, quando piglia errore: e non v'ha ingegno, che talvolta non erri; imperocchè l'infallibilità non è privilegio dell'umana natura; e il dominare assoluto nelle materie speculative è assurdo

senza quel gran dono, che non si trova fuori della Chiesa. Se al Rosmini adunque fosse venuto questo capriccio di voler essere l' autocrato della filosofia italiana, sappia che nessun amatore di questa nobile scienza sarà disposto a far buone le sue pretensioni. Noi non vogliamo dittatori, ma compagni nell' inchiesta del vero. Non rifiutiamo già i maestri; ed io gli rifiuto meno di ogni altro, ricordandomi di aver bevuto il latte della scienza nella più illustre università subalpina, e non potendosi in me scompagnare la ricerca e l' amor del vero dalla dolce memoria di quei sapienti, che me ne schiusero le prime fonti [1]. Ma vogliamo che ci sia lecito di opporci riverentemente al parere anco dei maestri e a quello dei non maestri, quando non ci par fondato in sul sodo, senza esporci al pericolo di essere proverbiati. Nè anche siamo molto disposti ad accettare per precettore chi si volesse imporre di proprio moto come tale a tutto il mondo. Se il Rosmini aspira, come gli uomini valorosi, al principato legittimo e unico dei grandi intelletti, si dee lodare un desiderio non solito a cadere negli animi volgari; ma giova il ricordargli, che il pacifico imperio delle lettere non si acquista che meritandolo, e non si merita cercando a turar la bocca col disprezzo o colle acerbezze agli opponitori. Imperocchè, così governandosi, egli potrebbe trovare chi gli dicesse, come Scipione ancor giovane a Fabio Massimo: *Equidem haud dissimulo me tuas, Q. Fabi, laudes, non assequi solum velle, sed (bona tua venia dixerim,) si possim etiam exsuperare* [2].

Non si creda però ch' io voglia riprovare in alcun modo la fermezza del Rosmini nel tenere opinioni da lui credute vere, e l' ardor che mostra a difenderle. Se l' uomo retto e pio avesse la virtù di conoscere gli errori in cui cade, gli eviterebbe; ond' è naturale, che scambiandoli colla verità, gli propugni animosamente, trattandosi di quelle cose, in cui la libertà è conceduta ai Cristiani. Ed è anzi bene, che rechi in questo patrocinio tutte le forze del suo ingegno e del suo animo, perchè nelle battaglie onorate dell' intelletto la prodezza dei contendenti conferisce del pari al trionfo della buona causa. Ma se alla fiducia legittima di aver ragione, egli non aggiunge la persuasione assurda della propria inerranza, non dee sdegnarsi contro gli avversari, non dee cercare di spaventarli colle ironie e coi rimbrotti, invece di combatterli colle buone armi. Quando ciò accade può sospettarsi, che oltre all' amor del vero qualche altro men sublime affetto serva di stimolo al filosofo, e che egli confonda la causa della verità colla propria

[1] Fra coloro che onoravano a' miei tempi e onorano tuttavia le scienze speculative nella università torinese mi si permetta di menzionare il professore Sciolla, degnissimo successore del Gerdil e del Ghio nelle morali discipline. Questo breve cenno mi sarà perdonato da chi consideri, che l'affetto e la gratitudine hanno i loro diritti, cui l'uomo eziandio più modesto è tenuto di rispettare.

[2] Liv. XXVIII, 43.

assai più che la ragione e la prudenza glielo consentano. Il che mi par succeduto qualche volta al Rosmini; il quale quanto si mostra affezionato a chi giura assolutamente nelle sue parole, tanto apparisce insofferente e sdegnoso verso coloro che tampoco si contrappongono ad esse. E per citare un solo esempio, ciascun sa, (e dee esserne doluto a' suoi veri amici,) con che scortesia egli abbia risposto alle critiche del Mamiani, il quale con rara modestia e riserva, e con pari urbanità, avea combattuto qualche punto del Nuovo saggio. Il Mamiani non è di quegli autori frivoli e petulanti, che abbondano al dì d' oggi, specialmente in Francia, e contro i quali è permesso, e sovente necessario, l'essere severo. Speculatore acuto e profondo, moralista austero, benevolo e generoso scrittore di civiltà, in prosa ed in versi elegantissimo dettatore, egli è uno di quei pochi uomini, in cui alla bellezza e varietà dell' ingegno si accoppiano una squisita gentilezza di maniere, e una rara moderazione d' animo, dalla quale non si dilunga, che nel lodare talvolta chi dissente dalle sue opinioni. Increbbe ad ognuno il vedere che il Rosmini, cioè un Italiano, un filosofo, uno scrittore illustre, un piissimo sacerdote, congiunto a quel valoroso per comunità di studi, di patria, di lingua, di religione, per amor del vero, del bene e del bello, l' abbia meno trattato da avversario che da nemico. S' egli ha creduto che le dottrine del Rinnovamento peccassero in qualche parte, potea oppugnarle, senza mancare della dovuta stima verso chi non gli è inferiore di mente nè d' animo, e ha diritto non meno di lui all' affetto, alla venerazione e alla gratitudine dei buoni Italiani. Oh quando verrà il tempo, che gl' Italiani sappiano amarsi e abbracciarsi come fratelli! E se da alcuno dee muovere questo nobile esempio, chi ha più obbligo di darlo che gli scrittori, i quali rappresentano la parte più colta ed eletta della nazione? Dove si dee più mettere in pratica che in quella repubblica delle lettere, venerata da tutta la nazione, protetta e favorita dai nostri principi, la quale vorrebbe esser l' imagine di una più importante concordia, e quasi un pegno di felicità futura? Serbiamo le ire e gli sdegni che ci bollono in petto contro gli sciagurati, che hanno per lo spazio di quattro lustri percossa, avvilita, straziata, sperperata la nostra misera patria, e guardiamoci dall' usarli contro le vittime dell' universale infortunio, e tampoco contro coloro che l' onorano coll' ingegno, la consolano e l' ammaestrano colle lettere e colle dottrine. Niuna parola esca da una bocca o da una penna italiana, che sappia d' amaro a chi è nato sotto il nostro sole, e parla la nostra dolce lingua; se già egli non è stato il primo a calpestare chi adora la patria, o non l' ha scrivendo ed operando rinnegata. Imperocchè chi rinnega la patria le diventa straniero; e contro gli strani è lecito l' inveire, è debito il fulminare, ogni qualvolta il richiegga l' onore e la salute del paese natio. Sacrosanta è la collera contro i forestieri, che hanno

disertata l' Italia colle armi, e ora la corrompono colle opinioni, l'insudiciano cogli scritti, e cospirano a toglierci i pochi avanzi dell' antico retaggio, che attestino ancora al mondo la gloria degli avi. Contra costoro, (purchè si stia ne' limiti della giustizia e della moderazione cristiana,) l' ira è magnanima, la guerra è pietosa, e non che solo scusabile, altamente lodevole. Se adunque il Rosmini ha anch' egli, (come accade ad ogni uomo,) un po' di umore in corpo, e voglia smaltirlo scrivendo, passi col pensiero le alpi, e troverà un largo campo da sfogare la bile e menare la sferza, senza offendere il debito del Cristiano e del cittadino.

Ciò basti quanto al maestro. Ora rivolgendomi ai discepoli, fra' quali, sig. Tarditi, voi occupate pel vostro zelo un luogo molto onorevole, parmi ch' essi si possano distinguere in due famiglie diverse. Gli uni onorano il loro capo senza adorarlo, rendono omaggio e non culto alla sua persona, hanno osservanza e non superstizione verso le sue parole; onde non è a temere che l'affetto faccia in essi velo al giudizio, e gli dilunghi dalla riserva, e dalla rettitudine. Se costoro tuttavia errano, il fanno indotti dallo stesso principio che trasviò il Rosmini, cioè da quello che v' ha di vero e di buono nella sua dottrina; il che finora gli ha impediti di scoprire le parti ree e mendose che vi s' intramischiano. Con questi Rosminiani è giocondo e profittevole il disputare, perchè difendendo essi le opinioni del maestro, senza idolatria verso di lui e senza puntiglio, si può ragionevolmente augurare alla controversia un esito fruttuoso. Ma la faccenda è diversa, quando s' ha a fare con quell' altra schiera di sudditi così ligi al loro duce, che tengono le sue sentenze per decreti inviolabili e senza appello; imperocchè s' egli non è ragionevole che il Rosmini si aggiudichi l' infallibilità, non è meno incomportabile che altri gliel' attribuisca; e com' egli par talvolta credersi il Papa, i suoi seguaci si confondano colla Chiesa. Dal quale eccesso di zelo non mi pare che vi guardiate nel vostro scritto; dal cui tenore apparisce una venerazione così profonda e una fede così cieca verso le opinioni del vostro maestro anche meno probabili, che sto pensando se per avventura aveste scambiato il Nuovo saggio coll' Evangelio o col catechismo. Il che tornerebbe in pregiudizio vostro che si credesse; imperocchè oltre l' offensione che ne riceverebbe la vostra fama, come Cristiano, ne scapiterebbe non poco l' onor vostro, come filosofo. O che sorta di filosofi, si direbbe, che giurano nelle parole di un semplice uomo! Che stimano il contraddirgli una colpa, e il ripudiare la sua dottrina quasi un sacrilegio! Imperocchè al modo con cui citate il vostro autore, e v' inchinate continuamente a' suoi scappucci, canonizzando ogni sua paroluzza anche meno esatta, e ardendole innanzi odorosi incensi e profumi, si vede che non volete permettere di mutarci un iota, e che vi scandolezzate

non solo di chi pensa, ma anche di chi parla diversamente da lui. Il che mi ricorda la celebre usanza dei Pitagorici e di alcuni Scolastici; o meglio ancora la consuetudine di molte scuole indiane nel venerare i loro antichi fondatori. Il che è forse scusabile nei discepoli di Capila e di Viasa, ma mi pare assai singolare in quelli del Rosmini; il quale non è, ch' io mi sappia, un *avatara* di Visnù o di Brama, da pigliar per oro ogni gocciola d' inchiostro, che scoli dalla sua penna, e ogni parola, che scappi dalla sua bocca, per un oracolo. Ben fate a riverire la sua persona; ma ricordatevi ch' egli è uomo, e soggetto a fallire. Ben fate ad apprezzarne l' ingegno e la dottrina; ma sappiate che il suo ingegno, per quanto sia sufficiente, non è sì sperticato, e la sua dottrina, benchè soda, non è talmente fuor di misura, che l' uno e l' altra non possano trovare chi la pareggi o la superi. Non dimenticate, che se il Rosmini scrivendo e filosofando ha colto alcune fiate nel vero, può avere altre volte inciampato nel falso; e che ciò incontrando, può darsi che altri scopra le sue fallacie, e sia su qualche punto più fortunato di lui. Voi direte, che ciò può essere, ma non è, e che se professate per intero la dottrina del Rosmini si è per averla tritamente esaminata, e trovato ch' essa consuona a capello col vero. Bene, ma poichè non siamo obbligati in ciò a credervi sulla vostra parola, e darvi anco maggior autorità che voi non deste al Rosmini medesimo, (giacchè voglio credere che abbiate sottoposte ad esame le sue dottrine prima di accettarlo per maestro,) uopo, è, per terminare la lite, che discorriamo insieme, e che non solo permettiate ai vostri avversari di proporre le loro ragioni, ma non vi ostiniate come avete fatto a sostenere che nei libri del Rosmini tutto è oro di coppella, volendolo giustificare dalle contraddizioni più evidenti. Quali siano queste contraddizioni lo ritrarrete dalla lettera seguente, poichè ciò che ho scritto nell' Introduzione non è bastato a rendervene capace.

LETTERA SECONDA.

Il vostro scopo, sig. Tarditi, nella prima epistola è di provare, che non avendo io intesa la dottrina del vostro maestro, ho combattuto invece di essa un sistema da me coniato e a quella ripugnantissimo, e che in cambio di guerreggiare coll' avversario non ho schermito che colle ombre. Un' accusa così grave, oltre al farmi rileggere il vostro scritto, m' indusse a riandar di nuovo le dottrine rosminiane, e a rifare un accurato esame di coscienza sopra il modo con cui le ho intese e oppugnate. Ora questa novella disamina mi riconfermò nel mio parere e mi mosse a conchiudere, che io intendo per questa parte le dottrine del Rosmini non solo meglio dei Rosminiani, ma meglio ancora per qualche rispetto dell' autore medesimo. Questo ha viso di un paradosso enorme, che vi farà ridere e strabiliare; ma se avrete pazienza per pochi istanti, vedrete che la mia pretensione è più plausibile che non pare a prima fronte. Imperocchè io ho accusato il Rosmini di contraddire alle proprie dottrine, professando due opinioni diametralmente opposte, l' una delle quali conduce irrevocabilmente allo scetticismo e al nullismo, e l' altra al panteismo. Ma come può darsi che uno scrittore di buona fede, e di sincera pietà, come il Rosmini si contraddica? L'errore in questo caso essendo involontario, bisogna dire che l' autore non s' accorga della contrarietà occorrente fra' suoi pronunziati, o almeno non ne abbia quella chiara e distinta conoscenza, che si ricerca per liberarsene; e che ciò incontri, perchè egli non iscorge tutte le conseguenze inchiuse in quei principii, la cui reciproca ripugnanza, versando nelle conclusioni, non può essere appresa da chi non ha una limpida ed esatta notizia di esse. In tal caso un lettore imparziale, non preoccupato da falsa presunzione della bontà di quei principii, nè ingannato da quei sutterfugi speciosi con cui se ne palliano le conseguenze, può giungere a conoscere tali conseguenze, e quindi a stimare il valore, e come si suol dire la portata di essi principii, assai meglio che non riuscì di fare a chi primo cercò d' in-

tradurli nella scienza. E quindi egli potrà dirittamente affermare di conoscere il sistema dell'autore meglio dell'autore stesso, in quanto egli avviserà assai meglio tutti i corollari logici virtualmente contenuti nei principii posti da lui. Se adunque io giungerò a provarvi la mia sentenza, e a mettere in luce la contraddizione fondamentale, in cui s'è avvolto il vostro maestro, il paradosso che ha dovuto scandalizzarvi, verrà chiarito per verità.

Ma per entrare in questa discussione con frutto, e pervenire a un risultato soddisfacente, bisogna guardarsi dall' incorrere in un fallo, che renderebbe inutile il nostro discorso. Il qual fallo consiste nel giudicar delle dottrine di un autore, come se fosse di necessità seco stesso accordante, e nel servirsi di ciò che dice in un luogo per travisare o annullare ciò che afferma in un altro; imperocchè questo metodo è solo da usare quando sia ben chiaro, che non v' ha alcun reale dissidio fra i vari punti delle sue dottrine. Certamente l' equità consiglia di andare a rilento nell'accusare uno scrittor grave di contraddizione, e prescrive anzi di appianare le asprezze, e conciliare le apparenti discrepanze, per far de' suoi libri un tutto armonico, quando ciò si può ottenere, senza violentare di troppo il linguaggio che adopera. Ma quando ciò non si può fare ragionevolmente, e la ripugnanza è manifesta, il voler tuttavia accordar l' autore seco stesso è un giuoco puerile, che non può ingannare se non i lettori poco avveduti; ed è un usare a sproposito il metodo conciliativo, come quello che per essere dirittamente applicato suppone una reale armonia e unità nel sistema che si esamina. La prima cosa adunque che si dee fare nell' interpretare un autore, si è di conferire insieme le varie parti del suo libro; e quando da questo esame risulti che si trovano in quello dissonanze reali, non possibili ad eliminare con qualunque benignità d' interpretazione, se ne dee conchiudere che l'autore s' è contraddetto senza avvedersene, e si vuol cercare nei principii professati o nel metodo seguito da lui la causa di questo difetto. Il che è appunto il modo, con cui io mi son governato nella critica delle opere rosminiane. Imperocchè non vorrei che credeste, sig. Tarditi, che io cammini all'avventata nel proporre i miei pensieri, e tampoco nel giudicare quelli degli altri; sapendo io troppo bene che chi si porta leggermente in questo negozio corra pericolo nel primo caso di peccare contro la prudenza, e nel secondo di offendere la giustizia. Io ho maturato lungamente i miei pensieri filosofici prima di pubblicarli; e se tuttavia ho errato, (sarei ridicolo, se mi tenessi certo del contrario,) mi affido che i miei errori non sono di quelli che procedono la leggerezza. Ho adoperato la stessa lentezza nel sentenziare sui concetti degli altri; e prima di opporre una dottrina falsa o contraddittoria a un autore, ho voluto leggere attentamente le sue opere, e riscontrarne le varie parti fra loro e col tut-

to, senza risparmiare fatica e tempo, e senza lasciarmi vincere dal fastidio, che si prova per ordinario in tali lavori. Se voi darete un' occhiata alla critica da me fatta del Descartes e del Cousin, vedrete che chi non avesse lette e meditate le opere di tali autori non avrebbe potuto comporre quella parte del mio scritto. Posso dirlo senza arroganza; giacchè se c' è merito nell' esser giusto verso gli autori che si chiamano a sindacato, convien dire che sia quello della pazienza, che spesso costano a leggerli. Ho fatto lo stesso a proposito del Rosmini, che ho letto con piacere, e senza il merito di esercitar la pazienza; e prima attesi, come fo sempre, ad afferrar l' armonia complessiva di tutto il sistema; ma avvedutomi, a iterate letture, che quest' armonia non c' era, e che niuno sforzo d' ingegno basterebbe a introdurvela contro le esigenze irrepugnabili della logica, cercai in che la causa della pugna e dell' errore risedesse, ed esposi il risultato delle mie ricerche nell' Introduzione, specialmente nella nota seconda del secondo tomo. Voi nelle vostre lettere siete proceduto per una via affatto diversa. Senza fare alcun caso di quella mia lunga discussione, e presupponendo *a priori*, che il sistema rosminiano sia un vero microcosmo bene armonizzato in tutte le sue parti, siete caduto nel difetto sovraccennato di coloro, che spiegano i detti di un autore seco medesimo ripugnante, come se pienamente accordassero. E di fatto, che cosa provai io nell' Introduzione? Che la dottrina del Nuovo saggio per li suoi principii fondamentali e per l' ordine del suo processo è un mero e pretto psicologismo, escludente logicamente ogni dottrina ontologica, e che quindi l' illustre Autore erra non solo come ontologo, ma eziandio come psicologo, in quanto le dottrine da lui stabilite per questo rispetto ripugnano ai canoni della prima scienza. E tal è pure sottosopra il giudizio sommario da me recato in poche parole e con modi cortesi sull' opera rosminiana alcuni anni prima in una nota della mia Teorica. Or come rispondete voi alla mia critica? Citando quelle sentenze dell' autore che alla dottrina imputata manifestamente ripugnano. Imperocchè essendo uomo giudizioso e leale cattolico, egli non ammette certo, nè può ammettere le conseguenze rovinose del suo psicologismo; onde tante volte viene a contraddirgli, quante sono quelle, in cui si abbatte in un dogma del retto senso, o in una verità della fede. Il Rosmini, dico io, è di necessità psicologista, poichè disdice la realtà e la sussistenza all' obbietto immediato dell' intuito, poichè nega espressamente la visione ideale di Dio, poichè afferma che l' idea presente allo spirito degli uomini si distingue numericamente dall' idea divina. Non è, dite voi, perchè egli ammette un lume che chiama divino, comunicato agli uomini, un' idea veramente obbiettiva che si apprende per modo immediato, e che è la stessa numericamente per tutte le menti create che l' apprendono. Si può essere psicologista, professando que-

sta dottrina? No sicuramente. Ma si può professare questa dottrina e la dottrina contraria, senza avvedersi della loro intima e assoluta contraddizione, ed è ciò appunto quel che ha fatto il Rosmini. Si può dire e ripetere, non una nè dieci, ma cento volte, e scrivere dei volumi per provare, che l'obbietto unico e immediato della cognizione umana non è l'Ente concreto, reale, sostanziale, assoluto, ma una mera astrattezza, una semplice forma, una vaga generalità, un non so che destituito di realtà e di sussistenza, estrinseco alla divina natura e intrinseco alla mente umana; e poi quando nel decorso del ragionamento le obbiezioni a questa erronea dottrina si affacciano in folla, ed è pur d'uopo rispondervi, si può affermare che quell'Ente non è fuori della mente, e tuttavia non è una modificazione della mente; non è un concreto e pure non è un astratto; non è sussistente e nondimeno è veramente obbiettivo; non è Dio, e contuttociò non è l'uomo; non è divino, e nullameno si può con questo nome appellare, e via discorrendo. E con questi bei sutterfugi e ripieghi, con questi pannicelli caldi, l'uomo ingegnoso, ma abbagliato dalla preconcetta opinione della bontà del suo sistema, può credere di evitare la più maschia e irrepugnabile contraddizione del mondo. Come l'ingegno non volgare del Rosmini sia potuto cadere in questi massicci paralogismi, ho cercato altrove di spiegarlo in modo onorevole alla specchiata rettitudine e alla sagacità dell'autore; ma se questa spiegazione non quadra a' suoi discepoli, lascerò che se la intendano fra loro e col maestro. A me basta, che la contraddizione abbia luogo, e sia espressa da un capo all'altro delle opere rosminiane, e della vostra stessa apologia nel modo più chiaro e men repugnabile, come pongo mano a provarvi in tal modo, che forse non patirà istanza.

Voi mi avreste accorciato il cammino, se entrando di botto nel cuore della quistione invece di aggirarlevi intorno, vi foste risoluto a colpir di filo e combattere a corpo a corpo, in luogo di schermire e giocar di marra; come mi par che facciate consumando il tempo negli accessorii, nei quali ancorchè aveste ragione, non se ne avvantaggerebbe punto la causa vostra. Nè ciò dico, quasi che intorno a queste parti secondarie, e nella scaramuccia o avvisaglia, con cui avete incominciato, siate stato così felice, come siete veramente zelante e volonteroso; perchè vedrete che niuna delle vostre obbiezioni e delle vostre difese regge a martello. Ma in ogni caso l'ordine delle idee, di cui si discorre, e l'interesse della causa che avvocate, vi consigliavano di risalire al punto fondamentale della quistione, di cui appena è, se per incidenza, e costretto dalla necessità, dite qualche parola. Vi confesso, che esaminando questa strategia, e vedendo con che destrezza schivate le punte e i fendenti degli avversari, mi è nato qualche sospetto che abbiate un sordo e confuso sentimento della debolezza delle vostre ra-

gioni; e imitiate que' cavalieri del medio evo, che sentendosi male armati, (colpa del fabbro e non loro ,) si aiutavano colla disinvoltura , nè osavano opporre lo scudo o la celata , se non ai colpi che calavano di piatto. Questo sospetto mi si è accresciuto , vedendo , che non solo evitate di venire alle strette per ora, ma non mi lasciate nemmeno risolutamente sperare, che vogliate quando che sia rinforzare la zuffa , ed entrare a mezza spada per finirla. Imperocchè accennando di volo alle obbiezioni da me fatte contro il principio psicologico del Rosmini, dite che le esaminerete *forse in un' altra lettera* , che finora non è venuta [1]. Forse ? Oh come siete discreto, sig. Tarditi ! Come siete assegnato e rispettivo nelle vostre promesse ! Ma badate che questa volta la troppa riserva non torni a pregiudizio vostro. Come mai non vi siete avveduto che con cotesta particella dubitativa voi mettete in forse il buon diritto, che credete di avere in questa lite ? Imperocchè quella vostra sentenza, tradotta in altri termini, vuol dire che non tenete per necessario di ricercare se il Rosmini abbia sostanzialmente torto o ragione. Cancellate dunque quel *forse* da vero dogmatico, e risolvetevi a far buona guerra , persuadendovi che in ogni caso , quando vince il vero , la perdita profitta non meno che il guadagno. Frattanto anche per ventilare ciò che fin qui avete opposto , mi è d' uopo ristabilire il vero punto della quistione , e risalire ai principii , che sono l' importanza del tutto. Mi studierò di esser breve, richiamandovi in parte alle cose già dette e dichiarate nella Introduzione , anzi che replicandole tutte alla distesa.

Il Rosmini stabilisce nel suo Nuovo saggio questo principio sovrano di psicologia , che lo spirito umano possiede una idea innata , da cui scaturiscono tutti i suoi concetti , e che questa idea è l' idea dell' essere. In ciò egli s' accorda col Malebranche e con altri filosofi più antichi. Ma qual è la natura , il valore, quali sono le proprietà di questo essere ideale ? L' autore si scosta su questo punto dalla dottrina de' suoi antecessori, e particolarizza la notizia dell' ente ideale colle proposizioni che seguono. 1° Esso non è concreto, ma *astratto*, ed è *l'ultima astrazione possibile* [2]. 2° Non è individuale, nè particolare, ma *generico*, anzi *generalissimo* [3]. 3° Non è proprio , ma *comunissimo* [4]. 4° Non è reale, ma *ideale*, non effettivo, ma solamente *possibile* [5]. 5° Non *sussiste in sè stesso*, *nè fuori della mente umana* [6]. 6.° Non è determinato, ma affatto *indeterminato* [7]. 7° Non è compiuto, ma *incompiuto* e *iniziale* [8].

[1] Lett. I, p. 28. L' autore si è accorto in appresso della poca opportunità del suo *forse*, e cominciò ad entrare nell' argomento colla terza sua lettera. La quale , come vedremo esaminandola, è una novella prova, che al desiderio degli autori non è sempre concorde l' effetto.

[2] Per accorciare le citazioni , indicherò i luoghi della nota inserita nell'Introduzione , dove ho riferiti a dilungo i passi più importanti dell' illustre Autore , e più propri a mostrare le sue contraddizioni. *Introd.*, t. II, p. 712-719. [3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 722. [5] *Ibid.* [6] *Ibid.*, p. 733-738. [7] *Ibid.*, p. 714 seq. [8] *Ibid* , p. 718.

8° Non è Dio [1]. 9.° Non è un' idea o altra appartenenza di Dio [2]. 10° Non è il Verbo di Dio, ancorchè impropriamente si possa appellare con questo nome [3]. Ora se si deducono tutte le conseguenze logiche contenute in queste asserzioni si giunge di necessità a conchiudere che l'ente ideale è una mera forma subbiettiva dello spirito, intendendo sotto questo nome una tale idea o modificazione o proprietà di esso spirito, che sussista in virtù di lui, e tolto via lo spirito debba perire, come annullata una sostanza si annientano del pari i suoi modi e le sue appartenenze. Imperocchè io ragiono così. L'Ente ideale o sussiste in sè stesso, o in Dio, o negli oggetti creati, o nello spirito umano come soggetto, dovendo, se non è nulla, sussistere pure in qualche cosa. Ora le tre prime ipotesi sono formalmente contraddette e escluse dall' Autore. L'ente ideale non sussiste in sè stesso, nè negli oggetti creati secondo la prop. 5ª, nè in Dio, secondo l' 8ª la 9ª e la 10ª; oltre che se avesse una realtà e sussistenza propria, fuori del soggetto intuente, sarebbe reale e non solamente ideale, concreto e non solamente astratto, e rovinerebbero tutte le altre proposizioni. Riman dunque per necessario conseguente che si consideri come un concetto subbiettivo, un'astrattezza, una generalità, che non risiede fuori dello spirito.

Qual è il corollario diretto, immediato, inevitabile di questa conclusione? Lo scetticismo e il nullismo più assoluto. Non istarò a ripetere le prove altrove accennate, perchè l' enormità di tal conclusione non è negata nè da voi, nè dal Rosmini, il quale espressamente la condanna. Ma nè egli nè voi rifiutate perciò le premesse, il ripudio delle quali rovinerebbe il vostro sistema; e confidandovi di poterle mantenere, scomunicate soltanto l' illazione che ne deriva. Se non che, non potendosi rigettare una dottrina e serbarne un' altra, senza prima mostrare che non v' ha fra di esse alcuna connessità logica, il Rosmini è costretto ad entrare in questo duro cimento, e a cercar di provare, che la subbiettività dell' ente ideale non è un' inferenza necessaria de' suoi principii. E il fa avvolgendo sè stesso e i lettori poco esperti in un viluppo di sentenze contradditorie, di ambigui temperamenti, di frasi intralciate, di metafore, di andirivieni, di neologismi, di lungherie, di equivoci, e di ambagi di ogni sorta, mostrandosi così impacciato e oscuro in questo caso, com' è franco e spedito nella esposizione e nella difesa del vero. Assistiamo per pochi istanti a questo singolare spettacolo di un uomo giudizioso e sagace costretto a sofisticare per amor della logica, in virtù di un falso principio; spettacolo che mi pare molto ammaestrativo, e tale, che non se ne trova forse un esempio più illustre nella storia della filosofia moderna. Nè altri tema che se il Rosmini intrica sè stesso, i suoi lettori debbano soggiacere necessariamente al medesimo fato, imperocchè trovato il bandolo per ravviare questa

[1] *Ibid.*, p. 749. [2] *Ibid.*, p. 750, 751. [3] *Ibid.*, p. 749, 750.

matassa, sarà forse malagevole anche ai più destri lo scompigliarla di nuovo.

Attendete adunque al vero punto della quistione, e acciò il discorso sia chiaro, ve lo ripeterò. Il Rosmini definisce la natura e le proprietà dell'Ente ideale colle dieci proposizioni soprammentovate. Io ne tiro questa conseguenza, che l' Ente ideale è una mera forma subbiettiva dello spirito, e che quindi lo scetticismo e il nullismo sono legittimi. Il Rosmini ripudia la prima conclusione per orrore della seconda, e nega che risulti dalle sue premesse. Ma non basta il desiderarlo, bisogna *provarlo*, e l'Autore a tal effetto ricorre a diversi partiti.

Il primo a cui si appiglia è di cercare nell'analisi dell'Ente ideale, quale si affaccia all'intuito dell'uomo, tali doti e proprietà che lo chiariscano obbiettivo. Egli fin qui non è impacciato a ottenere l'intento, perchè il vero Ente ideale essendo supremamente obbiettivo, anzi la radice prima di ogni obbiettività, egli basta il considerarlo qual è in sè stesso, quale si appresenta continuamente all'intuito, e per via di questo alla riflessione e descriverlo fedelmente, onde cogliere le note che obbiettivo il dimostrano. Il Rosmini prova adunque con molta agevolezza che l'Ente ideale è infinito, necessario, immutabile, universale, eterno, identico al vero, uno numericamente per tutte le intelligenze create, ed esercitante sovra di esse un'azione continua ed efficace [1]. In questo lavoro egli è per lo più chiaro, logico, schietto, preciso, sia perchè discorre in sul sodo, e perchè san Bonaventura e il Malebranche gli aveano già spianata mirabilmente la via. Ciò fatto, egli ne conchiude trionfalmente, che un'idea investita di tutte queste doti non può essere una modificazione o forma subbiettiva dello spirito umano o di altra mente creata. L'inferenza è diritta e non possibile a contraddirsi.

Ma che dedurre da ciò, se non che l'Ente ideale fornito di queste perfezioni è ben diverso da quello, di cui l'Autore discorre nei dieci pronunciati riferiti di sopra? Una cosa infinita, necessaria, immutabile, universale, eterna, efficace ecc. non può essere subbiettiva, e propria dell'uomo. Sapevamcelo. Ma sappiamo altresì ch'ella non può essere un mero possibile, una semplice astrattezza, una vaga generalità, un non so che di comune, d'incompiuto, d'indeterminato, destituito di realtà e di sussistenza, distinto realmente da Dio e dalle idee divine. Come mai il Rosmini non s'è accorto che quanto v'ha di negativo e di esclusivo in questa seconda schiera di attributi ripugna diametralmente alla prima? Che la possibilità, la generalità, l'idealità e le altre simili doti quando sono possedute in grado supremo, quando sono infinite, assolute, universali, efficaci, non che escludere la realtà, la concretezza, l'idealità, non possono sussistere senza di esse? Che la medesimezza del possibile e del sussistente, del genere e dell'individuo, dell'ideale e del rea-

[1] Vedi i passi del Rosmini citati nel 2 artic. della nota 2 del tomo II dell'*Introduzione*.

le ecc. è propria appunto di Dio, nè può competere che a lui solo? E che quindi il vero Ente ideale è Iddio stesso, non già solo per metafora, ma con vero rigore di termini? Come non s'è avveduto, che il suo Ente ideale è in ripugnanza con sè medesimo, è un miscuglio di contraddizioni, le quali non si possono evitare, se non togliendo dal novero delle sue proprietà quelle che sono meramente privative e distruggono le altre? Come in fine non ha avvertito, ch' egli ha fatto del suo Ente ideale un mostro per avere usato promiscuamente due strumenti diversi, cioè la riflessione psicologica che si affisa nel solo intuito e coglie in esso la subbiettiva pensabilità dell'obbietto, e l'ontologica che coglie esso obbietto per mezzo dell'intuito? Per aver quindi creduto, che il concetto subbiettivo dell'ente pensabile vago, incompiuto, indeterminato fosse identico al concetto obbiettivo dell' Ente pensato e assoluto, che è veramente necessario, eterno, infinito ecc., laddove non è che un semplice effetto di esso, e quasi un'imagine improntata nell'anima dall'oggetto immediato dell'intuizione, e destituita per sè stessa di valore obbiettivo? Insomma non ci vuole un grande ingegno per sillogizzare così: L'Ente ideale è un oggetto che possiede la necessità, l'immutabilità ecc. Ora queste doti sono proprie di Dio e non sono comunicabili a nessuna creatura. Dunque l' Ente ideale è Dio e non creatura. Ora noi veggiamo direttamente e immediatamente l'Ente ideale, benchè in modo inadequatissimo per l'imperfezione del nostro spirito. Dunque noi colla stessa imperfezione veggiamo Iddio. La conseguenza di questo prosillogismo è a capello la dottrina di santo Agostino, di san Bonaventura, del Malebranche, e di Sigismondo Gerdil, (per non parlare di altri autori meno illustri e dei pagani filosofi,) rigettata espressamente e in più luoghi dal nostro Autore.

Il quale è quindi costretto a cercare altri spedienti e tentare altre vie per uscir d' impaccio; giacchè mettendo in chiaro le proprietà divine dell' Ente ideale, egli s' è dato della falce in sui piedi. Ma egli non è mica più fortunato negli altri suoi tentativi; non potendosi riparare alle contraddizioni evidenti, che con contraddizioni maggiori; ciascuna delle quali non serve per rimediare a sè stessa, se non in quanto può imbarazzare e distornar dal proposito l' imperito lettore. Singolar fato dei paralogismi! L' autore del Nuovo Saggio incalzato di risposta in risposta non può fermarsi in nessuna, tornandogli impossibile l' affermar l' una senza disdir l' altra delle due contraddittorie sentenze ch' egli vorrebbe ammettere del pari e conciliare insieme. Così ogni sua ragione per istabilire all' Ente ideale una obbiettività vera e assoluta, lo trascina nel sistema del Malebranche, e lo fa talvolta parlare in modo, che il suo linguaggio non sarebbe rifiutato da questo filosofo. Vuol egli evitar questo scoglio, e scostarsi dalla dottrina di quel gran maestro? Egli è allora tirato invincibilmente alla teorica della

verità subbiettiva, cara ai psicologisti e ai sensisti di tutte le età, da Democrito e da Protagora fino al Kant e ai nostri giorni. Ogni passo che muove per dilungarsi dall' uno di questi sistemi, lo precipita nell'altro, e i suoi conati per rinvenire una via di mezzo, che non si trova, sono vani, perchè l' ingegno non può nulla contro l' inesorabile natura delle cose. *Incidit in Scyllam...* Nè gli giova l'avvilupparsi nelle parole, come si vede dai molti luoghi raccolti nella mia nota, perchè quest' arte non vale quando si viene ai ferri dell' argomentazione dialettica, che tronca i diverticoli, e costringe a rispondere con precisione.

E infatti che potrà rispondere, non dico di concludente, ma di tollerabile a chi lo stringesse in questi termini? L' Ente ideale è il Creatore o una creatura. Qui non v' ha mezzo; e se il Rosmini volesse pure rinvenirvelo, come ne ha trovato uno fra *l' essere fuori della mente*, e *l' essere una modificazione della mente*[1], la disputa lascerebbe di essere meramente filosofica e diverrebbe molto più grave. Imperocchè l' idea non essendo nulla, ma qualche cosa, dee essere una cosa creata, o una cosa increata; l' ammettere un terzo genere di cose, che non siano create nè increate, è una formale eresia e un' empietà. Nè gioverebbe il ricorrere alla distinzione vostra consueta fra l' ordine delle cognizioni e quello delle cose reali; perchè lasciando stare che il voler medicare un assurdo con un altro assurdo, come fa costantemente il Rosmini, è un ardimento omeopatico da non tollerarsi nelle scienze speculative; il sutterfugio si mostrerebbe vanissimo solo per questo, che le cognizioni, essendo pur cose, debbono appartenere all' una delle due classi del necessario e del contingente, del Creatore e della creatura; conciossiachè è dogma espresso di fede cattolica che fuor di questi due ordini non vi ha che il nulla. L' ente ideale, dico io adunque, è una proprietà, un attributo, un' appartenenza qualunque del Creatore, o una qualità della creatura. Nel primo caso, lo spirito che ha l'intuito immediato dell'Ente ideale dee pure aver quello di Dio, perchè tutte le proprietà e le appartenenze di Dio non si distinguono realmente dalla divina natura, anche quando si distinguono realmente fra loro; come accade alle persone divine. E questa è pure una dignità che non può essere posta in dubbio da nessun filosofo cattolico. Così, ponghiamo, se l' Ente ideale è l' intelligibilità divina ovvero la persona del Verbo, non si può aver l' intuito dell' Ente ideale, senza quello della natura divina, in quanto essa è intelligibile, o nella persona del Verbo sussiste; nello stesso modo che non si può apprendere un' estensione e figura corporea, senza percepire il corpo figurato ed esteso. Ora ciò contraddice ai dieci pronunziati sovrascritti del Rosmini, e rovescia

[1] *N. Saggio.* Milano, 1836-37, t. III, p. 319.

tutto il suo sistema. Che se l'Ente ideale è cosa creata o un'appartenenza della creatura, che dir vogliamo, ne segue che la prima notizia, il primo vero, la base di tutto lo scibile è cosa finita, contingente, relativa, creata, a tenore del psicologismo, che voi col vostro maestro cotanto paventate. Nè vi giova in questo caso l'affermare che cotesto Ente non è una modificazione dello spirito umano, ma un non so che di obbiettivo posto fuori di lui. Anche concedendovi questo, (che pur ripugna ai dettati rosminiani, come ho mostrato di sopra,) non se ne vantaggerebbe punto il vostro sistema. Imperocchè se questa obbiettività ideale è cosa creata, poco rileva che sia distinta dallo spirito. Ponetela in aria, se vi aggrada, come un accidente senza sostanza; ovvero per adagiarla più comodamente e impedire che se ne voli via o vada in fumo, create a suo servigio una sostanza separata, come l'animo universale di Averroe, fatto a bella posta per sostenerla, ovvero conficcatela in un genio, in un angelo, in un mediatore plastico, in una ecceità scotistica, in una entelechia aristotelica; fatene anche, se volete, una derivazione o creazione divina, (nel senso degli emanatisti,) come il Logos dei Platonici, il Demiurgo degli Egizi, il Buddi di Capila, il Darma dei Samanei, il Pleroma dei Gnostici, il Cadmone dei Cabalisti, il Verbo creato degli Ariani; tutti questi ripieghi non vi gioveranno punto; perchè il vostro Ente ideale anche così nobilitato, sarà sempre cosa creata, contingente, finita, inetta a servir di base all'assoluto e di principio a tutto lo scibile. O credete forse, che le forme subbiettive del nostro spirito siano inette a tal ufficio, perchè siamo uomini, e non anzi perchè siamo creature? Disingannatevi, e abbiate miglior concetto di colui che Iddio fece *poco minore degli angeli*, *creandolo a sua imagine e somiglianza*; ma se noi fossimo anco più grandi dei Cherubini e dei Serafini, i nostri concetti non potrebbero servir di base al vero assoluto, perchè ripugna che le conseguenze abbiano più forza e più estensione che le premesse. Imperocchè, come ho accennato altrove [1], l'essenza di ogni dottrina psicologica versando nel muovere dal senso per giungere all'intelligibile, vi sono tante sorta di psicologismo, quante sono le spezie de' sensibili; e se ne trova uno fra gli altri, che si può chiamare psicologismo cosmologico, come quello che piglia le mosse dagli obbietti del mondo esteriore. Ma il mondo non è più atto dello spirito a costituire il fondamento della certezza, e il principio universale dello scibile.

Per uscire da queste strette, si dirà forse che l'Ente ideale è un'imagine fedele dell'Ente assoluto? Che questo è come un sole spirituale, di cui quello è la luce e quasi una emanazione? Che il lume creato di cui godiamo presuppone un lume increato, nè può stare senza di esso? Ma

[1] *Introd.*, t. II, p. 400, not. 483-481.

queste metafore e diversioni possono palliare le difficoltà e non iscioglierle. Imperocchè se l' Ente ideale è solo un' imagine, una copia, un ritratto dell' Ente reale e assoluto, come sapete che sia fedele? Anzi, come sapete che sia un' imagine? Non si può conoscere che una figura sia un ritratto, se non si sa l' esistenza dell' originale, nè che il ritratto sia rassomigliativo, se coll' originale non si riscontra. Vi è dunque d'uopo paragonare l' Ente ideale col reale, per sapere se l' uno rende somiglianza dell' altro. Ma come potrete far questo paragone, se non vi è dato di apprendere l' Ente reale in sè stesso, se l'unica notizia che ne avete è fondata sull' Ente ideale? Voi dunque credete all' Ente reale perchè l' ideale ve lo attesta, e credete alla veracità dell' Ente ideale perchè nel reale si fonda; provate le premesse con conseguente, e dimostrate il conseguente colle premesse. Si può fare un più bel circolo di questo, che è tale da disgradarne Cartesio? Richiamatevi alla memoria gli argomenti invincibili, con cui gli Scozzesi combatterono la definizione che il Locke dava dell' idea, dicendo esser ella un' imagine dell' oggetto; e vedrete che tutti quadrano contro la vostra teorica. Imperocchè negando voi, come il padre del sensismo moderno, l' apprensione immediata dell' oggetto reale, e supponendo fra questo e lo spirito un non so che di mezzano, che è il solo termine diretto e immediato della cognizione, vi precludete ogni via ad affermare l'obbiettività e legittimità di essa. Il vostro Ente ideale diverso dal reale produce lo stesso effetto delle imagini lochiane, e delle specie democritiche e peripatetiche, aprendo il varco all' idealismo e allo scetticismo più assoluto. Nè vi giova, ve lo ripeto, il dire che il vostro Ente ideale è specificamente lo stesso del reale, e se ne distingue solo numericamente; imperocchè distinguendosene numericamente, non avete diritto di affermarne la medesimezza specifica, come il Locke non può asserire la somiglianza dell'oggetto colla sua imagine. Egli è vero che nel decorso delle contraddizioni, in cui vi avviluppate, parete talvolta ammettere un' identità anche numerica fra l' Ente reale e l' ideale, con questo solo divario, che il secondo non comprende adequatamente ogni ragione del primo, ed è solamente *iniziale*, e *incompiuto*, come solete dire. Ma anche questa pittima non vi farà prode, perchè io vi chieggo se questa inizialità e incompiutezza sia obbiettiva o subbiettiva? Se si trovi nell' Ente contemplato o nello spirito che lo contempla? Nel primo caso, ne seguirebbe che in Dio v' ha qualcosa d' imperfetto e d' incoativo, sentenza da cui certamente il Rosmini e i suoi seguaci abborriscono. Riman dunque che quel non so che d' iniziale e d' inadequato sia solo nel soggetto. Ma l' inizialità e l' incompiutezza dell' Ente ideale non ne costituiscono la parte positiva, che è tutta obbiettiva e reale; ne costituiscono solo la parte negativa, o vogliam dire i difetti ed i limiti, che risultano dalla natura finita del soggetto con-

templante e in lui solo si trovano. Che l'intuito umano vada soggetto a tale imperfezione, niuno sarà che il neghi; e in questo senso si può dire con verità che l'Ente ideale è solo incoato e incompiuto; non in sè, e nella obbiettività sua; ma nello spirito che lo considera. Da ciò però non sèguita che la sua propria sussistenza e realtà non ci si mostri; poichè, veggendolo pure, benchè imperfettamente, veggendolo in sè stesso, senza interposizione di sorta, noi veggiam anche la sua sussistenza inseparabile e indistinta dalla sua idealità, e questa sussistenza è appunto la parte positiva e obbiettiva di esso; laddove l'inizialità e l'incompiutezza sono negative, subbiettive e solo in noi si rinvengono. Se dall'intervento di alcuni limiti e mancamenti subbiettivi s'impedisse l'immediata apprension degli obbietti, o la loro sussistenza si nascondesse, si dovrebbe dire, che il sole è un disco di poche spanne, come voleva Epicuro, perchè così piccolino ci apparisce, ovvero che i fenomeni celesti riseggono nella nostra pupilla, o nella fantasia, giusta il parere degl'idealisti, o nel fondo del telescopio, come affermavano certi ingegnosi Peripatetici derisi da Galileo, e che noi non apprendiamo punto la sussistenza loro. Laddove il vero si è, che lo spirito apprende direttamente il sole, secondo la sentenza della scuola scozzese, benchè la sua parvità, che è la parte difettiva della cognizione, provenga solo dall'occhio nostro. Altrimenti si dovrebbe anche asserire che i comprensori non fruiscono della visione intuitiva di Dio, come quella che non può essere goduta da essi se non in modo finito, e immensamente inferiore a quello, con cui Iddio conosce sè stesso; il qual divario deriva pure, non dall'obbietto, ma dal subbietto, secondo che questo s'immedesima coll'obbietto stesso increato, ovvero sostanzialmente se ne distingue, ed è un essere finito e creato. Quanto poi al paragone della luce, a cui il Rosmini spesso ricorre, (giacchè le metafore tornano in acconcio quando non si ama la precision del parlare), confesso che è difficile il cogliere la sua mente, tanto è vario ed incerto il suo favellare, ora considerando il lume ideale come creato, ora come increato, talvolta anche pigliando il partito più comodo di dirlo creato e increato nello stesso tempo [1]. Ma questi spedienti non giovano più degli altri, quando si abbia ricorso al solito dilemma. Imperocchè o la luce ideale è numericamente identica alla intelligibilità divina, o se ne distingue. Nel primo caso è la stessa natura divina, se già non se ne vuol fare un'emanazione di Dio, dottrina empia e panteistica, che mi farei scrupolo di attribuire alla scuola rosminiana. Nel secondo, essa è una creatura, e in tal presupposto ricorrono tutti gli argomenti toccati di sopra.

Ma non è egli dogma di fede che la visione intuitiva di Dio è un privilegio dell'altra vita? Che non può appartenere, salvo un miracolo, ai viatori, ma solamente ai comprensori? Che esclude la ragione di me-

[1] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 505.

rito, e ha quella di premio e di beatitudine? Sì, se parlate della visione dell' essenza divina, e non della divina intelligibilità; altrimenti santo Agostino, san Bonaventura, il Malebranche, e l' eminentissimo Gerdil, che attribuiscono all' uomo terrestre questa seconda visione, non sarebbero cattolici. Ma non è meraviglia che l' uomo non possa apprendere quaggiù la divina essenza, poichè non può percepire l' essenza di altra cosa creata. Il mondo delle essenze, (notate bene che parlo delle essenze reali,) è interdetto quaggiù all' apprensiva umana, perchè le essenze non sono intelligibili, ma sovrintelligibili, e la sovrintelligenza dell' uomo sulla terra essendo una potenza implicata e non esplicata, una virtù e non un atto, non può afferrare il suo oggetto, finchè resta nei medesimi termini. La distinzione fra l' essenza e le perfezioni divine non è reale in Dio, e ha luogo solo nello spirito dell' uomo terreno in virtù di quei limiti e di quelle negazioni subbiettive, che accompagnano e rendono imperfetta l' apprensione intuitiva dell' oggetto ideale. Ma se la mente nostra quaggiù non può percepire la natura divina nella sua essenza, perchè l' essenza non è conoscibile, (rispetto a quella specie di conoscimento di cui siamo capaci;) ella può percepire essa natura per via di quegli attributi, che non ripugnano alla nostra cognizione; e può percepirla sussistente in tali attributi, come apprende la sussistenza de' corpi e di sè stessa nelle proprietà che la manifestano, benchè ignori la propria essenza e quella delle cose corporee. In questa diversità e successione delle due visioni io trovo una mirabile corrispondenza col doppio stato, mondano e sopramondano, dell' uomo, e coll' armonica providenza dell' universo; la quale mi par venir meno nel vostro sistema. Imperocchè io ammetto nello stato mondiale la percezione immediata di tutto il conoscibile, cioè degli attributi, ed escludo quella dell' inconoscibile, cioè delle essenze, senza fare alcun divario fra il conoscimento che si ha del Creatore, e quello delle creature; parendomi assai strano, che l' uomo, il quale percepisce le cose create in virtù della divina intelligibilità, non possa poi percepire immediatamente essa intelligibilità, che è pur conoscibile per eccellenza, e debba ricorrere alla via lunga e lubrica del raziocinio. Riconosco poi la rivelazione delle essenze, e l' attuazione della facoltà sovrintelligente, come il privilegio dello stato oltramondano, e la fonte della beatitudine. Voi all' incontro asserite che l' uomo può bensì avere quaggiù una percezione immediata delle creature nelle loro proprietà, ma non del Creatore medesimo; ch' egli può apprendere direttamente ciò che per sè è inintelligibile, ma non l' intelligibilità assoluta, in virtù della quale percepisce le altre cose. Non vedete la stranezza, per non dire l' assurdità, di questo pronunziato? Non vedete, che voi discorrete nell' ordine razionale e speculativo come chi affermasse nel giro delle cose sensibili, che gli occhi, i quali

percepiscono i corpi in virtù del sole, non apprendono poi la sussistenza di esso sole, ma ne hanno unicamente un' idea astratta e priva di ogni concretezza? Fra lo stato mondano e lo stato oltramondano voi ammettete un salto rispetto alla cognizione che si ha di Dio, e una continuità progressiva riguardo al conoscimento delle altre cose; laddove io stabilisco nei due casi la progressione medesima, conforme alle leggi dell'. induzione, e ai canoni razionali e sperimentali sull' esplicazione dinamica di tutte le sostanze create.

Rimane adunque conchiuso, che tutti i palliativi ed effugii immaginati dal Rosmini per purgarsi dalla nota di psicologismo sono inutili all'effetto. Tuttavia com'egli parla spesso da ontologista, taluno chiederà, per qual ragione fra le due sentenze contraddittorie io gli attribuisca la peggiore, in vece di fare il contrario. Infatti avendo egli il vantaggio di dire il sì e il no nello stesso tempo, può farsi credere ontologista così bene come psicologista, e dire, secondo i propositi, col pipistrello del Lafontaine:

« Je suis oiseau; voyez mes ailes:
« Je suis souris; vivent les rats! »

Questa osservazione non può già esser fatta da voi, che negate assolutamente che il Rosmini sia ontologista; e benchè per amor suo abbiate fabbricato un sistema mediano, che battezzate col nome d' *ideologismo*, apparisce dalle cose dette e vedremo ancora in appresso, ch'esso è un psicologismo pretto e assoluto. Che se io nell'Introduzione mi son contentato di mostrare il Rosmini fluttuante fra le due sentenze e talvolta assai vicino all'ontologismo, ho usato questa riserva per rispetto verso l'Autore; e l'userei volentieri anche ora, se il vostro scritto non mi obbligasse a mutar linguaggio. Imperocchè prevalendovi contro di me della mia moderazione, voi mi costringete a porre il galateo da parte, e a predicare il vostro maestro per un mero psicologista nei principii, il quale ricorre contraddittoriamente ai temperamenti ontologici solo quel tanto che si richiede per dissimulare a sè medesimo e ai lettori le funeste conseguenze del suo sistema. E di vero, quando un autore professa dottrine ripugnanti fra loro, qual è quella che gli si dee attribuire in proprio, se pur si vuol credere che ne abbia una? Quella certo 1° che occupa un luogo più esteso nelle sue scritture; 2° che è la base logica di tutte le sue dottrine; 3° che forma il principale e non l' accessorio del suo proprio sistema; 4° che è espressa in modo chiaro, preciso, senza ambiguità e circuiti; 5° che risulta dal metodo dell' autore ed è la sola proporzionata al tenore di esso. Ora per tutti questi rispetti il Rosmini si chiarisce psicologista. Il psicologismo occupa materialmente e logicamente il maggior luogo ne' suoi scritti, è l' anima del Nuovo Saggio, la base di tutta la sua filosofia, nè mai l' Autore

si scosta da questo sistema, se non quando vi è costretto dall' enormità delle sue conclusioni. Onde se ne allontana piuttosto nel difendere che nello stabilire le proprie opinioni, come si può vedere paragonando il Nuovo Saggio coll' esame del Rinnovamento, dove spesso ontologizza per modo, che se si avesse l' occhio a questi soli luoghi, l' Autore si potrebbe avere per un discepolo di santo Agostino o del Malebranche. Se non che, in questi tali luoghi egli non ha per lo più quella chiarezza e precisione, che mostra nell' esporre la dottrina contraria; imperocchè avvedendosi ben tosto della ripugnanza che lo schietto ontologismo ha co' suoi principii, egli è sforzato a mascherarla colla perplessità e coll' imbroglio delle frasi. Nulla v' ha a cagion di esempio di più oscuro e di più intralciato, che quanto egli discorre sulla luce ideale, o di meno intelligibile di ciò che insegna sull' intelligibilità divina e sul divario che corre dalle idee di Dio alle nostre [1]. Il suo metodo poi chiarisce a evidenza il psicologista. Egli procede per analisi e non usa la sintesi che molto di rado; muove dalla considerazione del proprio spirito, dalla osservazione interiore, dalla *più generale ed astratta di tutte le idee* [2], da un concetto sfornito di sussistenza e di concretezza, presupponendo che questo suo principio, o, come voi dite, *punto di partenza*, non abbia d' uopo di altra base e si regga da sè medesimo. La principale sua opera, quella che venne posta da lui a piedestallo dell' edifizio filosofico da innalzarsi, versa sulla quistione dell' origine delle idee; quistione a cui i psicologisti soli possono ascrivere una tale e tanta importanza, e che a giudizio dei veri filosofi non può avere che un valore secondario. I quali ben lungi dal cominciare con tale inchiesta, e dal cercare in essa il puntello dei loro ragionamenti, l' hanno per impossibile a farsi senza i principii e i dati ontologici; giacchè l'origine delle idee non può trovarsi, se prima non si conosce l'origine delle cose. O come il valente Autore non s'è avveduto, che il procedere a ritroso, com' egli ha fatto, è un fabbricare in aria, uno scambiare il tetto colla pietra fondamentale dell' edifizio? E vedete, che l' Autore avendo pubblicato da principio il suo trattato sull' origine delle idee, e poscia la sua morale, e la sua politica appoggiate ai principii di quello, non ci ha ancora regalata la sua Ontologia, tante volte promessa. Donde nasce questo progresso di studi e di stampa, se non dal credere che l' ontologia debba collocarsi alla coda e non in capo della filosofia? Non voglio già inferirne, che un autore debba sempre comporre e pubblicare i suoi libri, secondo l' ordine logico delle materie; il che spesso è interdetto da molte cagioni; ma ch' egli voglia assolutamente rovesciare quest' ordine, e far come uno scultore che cominciasse la sua statua dai piedi, o un poeta epico che desse principio coll' ultimo canto alla

[1] Vedi i passi rosminiani citati nella mia *Introd.*, t. II, p. 746-747.
[2] *N. Saggio*, t. II, p. 23.

divulgazione del suo poema, mi par anche un po' singolare. E perchè l'illustre Rosmini ci fa sospirare da tanto tempo la sua dottrina ontologica? Perchè non la pubblica, giacchè il lavoro è all'ordine, ed è conceduto agli epopti della scuola il goderne, come di un bene privilegiato? Non sarebbe questo il vero modo di chiudere la bocca ai profani, e ovviare a quelle false interpretazioni, a quelle ingiuste accuse, di cui l'Autore si duole? Se non che, se si dee giudicare di tutto il drappo dallo scampolo che ne avete porto, (giacchè a voi non è disdetto il frugare nelle masserizie del vostro maestro,) temo che in vece di scarlatto, non ci si dia del bigello; onde stimo più prudente l'autore a differire la stampa dell'opera, che voi non foste a darne quel saggio alla luce. Anzi mi par di poter conghietturare che tale indugio in un uomo così ingegnoso com'è veramente il Rosmini, sia suggerito dai vizi inevitabili della sua dottrina, e dall'impossibilità in cui egli si trova di darci una buona ontologia conciliabile co'suoi principii psicologici. Ma checchè sia di ciò, io mi risolvo che il Rosmini sia finora un pretto psicologista, e che non possa riscattarsi da questa nota, se non riformando notabilmente, (senza vergogna d'imitare il sommo dei cristiani filosofi, che scrisse un volume di Ritrattazioni), una parte delle sue sentenze.

Ma ancorchè si volesse far del Rosmini un ontologista, e giudicare della sua opinione dagli accessorii, non se ne gioverebbe punto la sua causa; perchè allora egli sarebbe panteista. Oh questa è curiosa, direte voi! Dunque il vostro sistema conduce al panteismo? Adagio, signor mio, distinguete di grazia due ontologismi, l'uno imperfetto, dimezzato, esclusivo, quale in questo caso sarebbe quello del Rosmini, l'altro compito, adequato e rispondente a ogni parte e bisogno della scienza. Ho provato nell'Introduzione, che se si ammette l'intuito dell'Ente assoluto, ma non creante, egli è impossibile lo stabilire l'idea di creazione per via di raziocinio, e si dee riuscire all'emanatismo o al panteismo, che è tutt'uno. Ho inoltre conghietturato, (credendo che la mia avvertenza fosse onorevole all'illustre Autore,) che il motivo, per cui egli si scostò dalla dottrina malebranchiana, sia stato il timore di quell'eccesso veramente non evitabile, se l'idea dell'Ente concreto si sequestra da quella di un atto libero e creativo. La teorica della visione ideale insegnata dal Malebranche e dagli altri sommi dianzi nominati, non esclude certo questo punto, anzi vi conduce naturalmente [1]; ma nol contiene in modo espresso e scientifico; il che non fa meraviglia se si avverte, che que' valorosi abbozzarono questa dottrina, anzi che esplicarla, e alcuni di essi, (come Agostino e Bonaventura,) non ne trattarono mai exprofesso, nè si proposero di stabilirla

[1] Ciò si vede chiaro nel modo, con cui il Malebranche stabilisce l'esistenza dei corpi. Vedi la not. 12, del 2. vol. della mia Introduzione.

scientificamente. Per rimuovere adunque dalla teorica della visione ideale ogni appicco di prave conseguenze, bisogna compierla, descrivendo l'oggetto primitivo dell'intuito in tutta la sua ampiezza, senza nulla ometterne, nulla troncarne; il che io ho tentato di fare colla dottrina della formola ideale. La quale non solo esclude di necessità il panteismo, ma porge, secondo me, le migliori armi e più efficaci per combatterlo e spiantarlo dalle radici. Resta ora a vedere, se la mia formola esprima con esattezza il fatto dell'intuito. A voi non pare, come raccolgo dalle vostre lettere, benchè vi contentiate di accennare di volo le vostre obbiezioni, che esaminerò fra poco. Non pare anche all'egregio Mamiani, le cui osservazioni acutamente pensate e gentilmente espresse saranno da me esaminate in un'altra scrittura. Ma per tornare al Rosmini, siccome egli non ha dato pure il menomo cenno della formola ideale, e l'idea di creazione, che è il perno di questa, non occupa alcun luogo o solo un luogo molto secondario nella sua filosofia, (il che, per dirlo di passata, è una novella prova del profondo psicologismo, che vizia il suo sistema,) se egli si vuol tuttavia liberare dalla nota di psicologismo, bisogna farne uno di quegli ontologisti, che sdrucciolano verso il panteismo. In questo caso non so quanto l'apologia sarebbe onorevole, e il rimedio mi pare quasi peggior del male. Ma siccome il negozio non mi tocca, lascio in arbitrio vostro, quando ne abbiate complimento dal vostro maestro, di scegliere fra i due partiti quello che vi pare meno eterodosso e meno assurdo.

LETTERA TERZA

Se voi credereste per avventura, sig. Tarditi, che le cose discorse siano un preambolo inutile alla soluzione delle difficoltà da voi proposte, sarete ben tosto disingannato. Imperocchè io entro a farvi toccar con mano, che l'accusa datami d'aver franteso vi si ritorce contro, e che voi travisate veramente i concetti del vostro maestro e i miei nel tempo medesimo. Ciò che vi ha indotto in errore pel primo verso, (giacchè la bontà del vostro animo mi persuade che lo sbaglio sia involontario), si è il non aver fatta la distinzione opportuna fra le due parti ripugnanti del sistema rosminiano, l'una delle quali è il principale e l'altra un semplice accessorio; come vi ho mostrato. Voi confondete del continuo queste due parti; immedesimate ciò che è impossibile il pur conciliare; e quando io accuso il Rosmini di essere psigologista, voi per ismentirmi citate qualche sua sentenza ontologica; siccome, se vi occorresse di scusarlo dalla taccia di panteismo, potreste ricorrere a quei luoghi, dove, senza saperlo, egli gitta le basi dello scetticismo e del nullismo. Tal è l'arte che mettete in opera nelle vostre lettere. Ma quest'arte d'ora innanzi non vi varrà più; e per ottenere l'intento dovrete procedere per altra via, non già mostrando, che il Rosmini parla talora da buon ontologo, il che non vi si nega, ma che egli può parlare in tal guisa senza contraddire a' suoi principii fondamentali, come psicologo. Il che sarà difficile a riuscire, perchè anche l'ingegno e l'arte non provano contro la buona logica.

Voi esordite accusandomi di aver sostituito un sistema chimerico a quello del Rosmini, nel *fissare*, (così dite voi) *lo stato della questione* [1]. Citato il mio discorso sul Primo filosofico, composto di due elementi, l'uno ontologico e l'altro psicologico, voi soggiungete: La questione « dunque del Primo filosofico definito *il principio e la base unica di* « *tutto il reale e di tutto scibile*, non è, secondo le vostre stesse parole, « quella trattata dal Rosmini, il quale non ricercò nel N. Saggio il

[1] Lett. I, p. 6.

« *principio e la base di tutto il reale*, ma solo il *principio dello scibile*, « che è questione diversa dall'altra [1]. » Ma ciò è appunto quello, di cui io accuso il Rosmini, imputandogli d'aver voluto dividere l'indivisibile, e dare alla psicologia una base scientifica indipendente dai dogmi ontologici. Il peccato del Rosmini è di aver creduto che il Primo psicologico sia separabile dal suo compagno, e quindi di avere introdotto un tal Primo, che escludendo il vero principio ontologico spianta la radice di tutto lo scibile. Infatti qual è il Primo rosminiano? È l'Ente possibile, astratto, generico, destituito di realtà, di sussistenza e di concretezza. L'idea di questo Ente, secondo lui, è la prima anzi la sola idea elementare e ingenita che l'uomo possegga, e tutte le altre idee, come quelle di sostanza, di causa, di tempo, di spazio, di bene, e via discorrendo, nascono dalla combinazione di quel primo concetto coi sensibili, o dal concorso del raziocinio. Ora un tal Primo è chimerico, poichè l'idea dell'Ente, quale l'intuito ce la porge, non che escludere la sussistenza e la realtà, l'importa in modo supremo e assoluto; e la dottrina che ne risulta è assurda, come quella che è pregna di sensismo, d'immoralismo, d'ateismo, e in fine di scetticismo e di nullismo. Voi vedete adunque che la virtù attribuita al Rosmini di aver separato il Primo psicologico dall'ontologico, è il maggior vizio in cui potesse cadere, e che il suo procedere è da voi giustificato col massimo de' suoi falli. Nè vi gioverebbe il dire, che il Rosmini non ha errato a considerare come Primo psicologico l'Ente possibile, generale, ecc. poichè queste doti competono all'Ente intuitivo; imperocchè egli la sbaglia, non già a collocar tali doti nell'oggetto primo dell'intuito, ma a mettervele sole, e in modo che escludano le doti contrarie. Imperocchè l' Ente assoluto contiene in sè l'idea del possibile, e tutti gli altri tipi intellettivi, che vi sono contemplati dallo spirito, quasi riverberi e postille delle cose impresse in nitido vetro. Ma tali idee non potrebbero essere contemplate nell'Idea, se questa non ci apparisse irradiata dalla sua intelligibilità, se non la vedessimo nella sua realtà e concretezza, benchè in modo imperfetto, perchè lo ripeto, il possibile essendo reale come possibile, non può essere nè concepirsi, se non mediante una realtà assoluta che lo costituisca. Il Rosmini introduce un possibile fittizio e contraddittorio, quando lo vuol separare da ogni realtà e sussistenza; onde falsifica anche il Primo psicologico; e lo falsifica precisamente, perchè vuole separarlo dall'ontologico contro la natura delle idee e delle cose. Imperocchè voi errate di gran lunga credendo, che io abbia distinto il Primo psicologico dall'ontologico, quasi che l'uno potesse stare senza l'altro; quando in vece ho voluto mostrare che sono inseparabili, e che il disgiungerli è un annullarli. Il Rosmini peccò dunque in due modi, cioè edificando la psicologia in aria, e dandole tali principii che annullano

[1] *Ibid.*, p. 8.

l'ontologia e con essa ogni scienza. Si può egli in filosofia commettere una colpa maggiore?

« Egli si propose di scrivere d'Ideologia; ora l'Ideologia è Ideologia « e non Ontologia, è dottrina delle *idee* e non del *reale;* e quando uno « scrittore promette di parlare d'una materia, non può o almeno non « deve mancare alla sua parola, facendo incursione in un'altra; molto « meno poi dev'essere rimproverato perchè mantenga la promessa fat- « ta, tanto più se della questione propostasi, ci ne fa un tale esame, che « a vostro stesso giudizio niuno mai prima di lui ne fece uno più com- « piuto e sagace [1]. » Adagio, sig. Tarditi; imperocchè voi mostrate di aver poca fiducia nelle vostre ragioni, se cercate d'illaquearmi co'miei elogi. Vi proverò a miglior luogo che questi non sono così assoluti nè così sperticati, come credete; e che qui, per esempio, io non commendo il vostro maestro di aver fatto un buon esame del vero Primo psicologico, che non è separabile dall'altro, ma di quel falso Primo psicologico ch'egli s'avea immaginato. Voi ragionate sempre, come se la nostra lite versasse sopra un punto di fatto, e non sopra un articolo di diritto. Io non accuso già il Rosmini di non aver fatto ciò che voleva, ma di aver voluto ciò che non si può e non si dee fare. Egli si propose uno scopo assurdo, e lo ottenne in modo proporzionato: i mezzi corrisposero all'effetto. Egli stabilì un Primo psicologico chimerico e contraddittorio, che esclude l'ontologico, e che quindi non può essere il vero Primo della psicologia, nè di altra scienza. La sua ideologia fondata su questo bel Primo è un castello in aria: perchè se bene l'ideologia non sia tutta l'ontologia, è la parte di essa più importante e fondamentale: un'ideologia, senza un principio ontologico, è un sogno e una contraddizione. *L'ideologia è dottrina delle idee e non del reale.* Ma se la prima idea dee essere reale, se dee essere la realtà suprema, base di tutte le altre, se non può cessare d'essere realtà, senza lasciar d'essere idea, come volete separar le due cose? Non vedete che l'idea importa un rispetto di qualche cosa verso lo spirito? E che siccome non si dà relazione, senza due termini reali, fra i quali la relazione interceda, così non si dà idea senza una realtà intelligente, e una realtà intesa? Non vedete che l'idea subbiettivamente è la cognizione di una cosa, e obbiettivamente la cosa conosciuta? Or che cos'è, e che può essere l'Idea prima, sovrana, fondamentale, se non una somma realtà che si affacci allo spirito dell'uomo? Or secondo il Rosmini l'Idea non è veduta da noi come sussistente in Dio, nè in sè stessa. Dunque essa è un nulla, ovvero ci si mostra come sussistente nello spirito umano, o in altra cosa creata. O che bella ideologia, la quale pianta l'assoluto sulla creatura o su niente!

« Che se voi invece di confondere insieme aveste tenuto ben distin-

[1] Lett. I, p. 8.

« te quelle due inchieste, della prima idea e della prima cosa, intorno « a cui voi stesso dite che i filosofi finora si sono travagliati; se aveste « badato, che il vostro Primo filosofico ne comprende due, cioè il prin- « cipio dello scibile e il principio e la base del reale, avreste veduto, che « il Rosmini insistendo tanto com'egli insiste sulla necessità di distin- « guere bene quelle due questioni, non mutilò ma spiegò anzi più am- « piamente, e stabilì la verità dell'antica sentenza che l'Ente sia il Pri- « mo filosofico, ma l'Ente puramente, senza specificarne la categoria o « meglio la forma [1]. » Voi mi accusate di aver confuse insieme due questioni, perchè le giudico inseparabili e impossibili a trattare, l'una senza l'altra: io accuso voi e il Rosmini di voler disgiungere ciò che non si può disgiungere in alcun modo. Chi di noi ha ragione? Chi ha torto? Erro io a mantenere l'indissolubilità di quei due assunti? O v'apponete voi a legittimarne il divorzio? Il vostro debito a tal effetto era di risolvere gli argomenti che io oppongo alla vostra sentenza. Ma voi non ne movete parola, e m'imputate d'aver fatto ciò che ho provato dover farsi necessariamente, lodate il Rosmini per essersi proposto di fare quello che ho mostrato non potersi tentare senza assurdo. Che modo di raziocinare è cotesto? E ciò che v'ha di più bello si è che citate come un'autorità per legittimare la separazione dei due Primi il luogo preciso del mio libro, in cui affermo e dimostro, che « i due Primi debbono di necessità immedesimarsi, » e che « l'aver separato i due Pri- « mi partorì il psicologismo e rovinò tutta la filosofia [2]. » In verità, sig. Tarditi, che se non sapete meglio eleggere i miei testi per combattermi argomentando *ad hominem*, non sarete per questa parte un avversario molto formidabile. Voi dovete, lo ripeto, per giustificare il vostro maestro, provare la separabilità dei due Primi, e confutar gli argomenti da me allegati in contrario; altrimenti non farete nulla. E correrete qualche rischio di metterci la riputazione, come causidico; imperocchè il confessare che il reo ha commesso l'azione che gli si imputa, senza provare che essa non sia colpevole, non mi pare un metodo acconcio per salvare il cliente. Ma prima di tutelare quel divorzio, pensatela bene; chè il negozio non è facile; e meditate quelle divina sentenza *quod Deus conjunxit, homo non separet;* la quale benchè proferita ad altro effetto, è qui applicabilissima; giacchè il dissidio rosminiano fra il reale e l'ideale, fra la prima idea e la prima cosa è tanto più assurdo, che non versa sopra un ordine di cose contingenti stabilito liberamente da Dio, ma sopra Dio stesso, e introduce una divisione nella unità perfettissima della divina natura. Quella luce ci balena allo spirito, quell'Ente ideale, che regge ed informa tutte le nostre conoscenze è l'intelligibilità divina, come dice il vostro medesimo autore in que-

[1] Lett. I, p. 8, 9.
[2] *Introd.*, t. II, p. 13.

luoghi, dove vuol passare per ontologista. Ma siccome fra la natura divina e le divine proprietà non corre alcuna distinzione reale; siccome d'altra parte la sussistenza divina non è sovrintelligibile, come l'essenza e le tre divine persone, ma intelligibile, anzi è l'intelligibilità stessa; egli è chiaro che l'intuito dell'intelligibile divino dee esser l'intuito di una cosa concreta, reale, sussistente, cioè di Dio stesso. Vi dò quanto tempo volete per rispondere qualche cosa di chiaro e di preciso a questo argomento, se non vi dà l'animo di affermare espressamente, che l'oggetto immediato dell'intuito sia una cosa creata. Come poi potete dire, che il Rosmini *stabilì la verità dell'antica sentenza, che l'Ente sia il Primo filosofico*, quando egli non ammette il Primo filosofico, quando il suo Ente ideale non importando la realtà, esclude il Primo ontologico, senza cui il filosofico non può sussistere? Egli non pose già *l'Ente puramente* a base del suo sistema, giacchè rimove da esso, come oggetto immediato dell'intuito, ogni sorta di realtà e di sussistenza, e lo chiama *iniziale*, *comunissimo*, *meramente possibile* ecc. come abbiamo veduto di sopra.

« Se non che il Rosmini non ammette di certo questa maniera di par-« lare, che è tutta vostra, del *Primo filosofico*, per indicare il principio « dell'ideale insieme e del reale [1]. » Se io avessi posto in bocca al vostro maestro questa forma di parlare, la mia temerità sarebbe certo inescusabile; poichè ciascun sa quanto egli sia valente in opera di lingua, e censor degli altri sagacissimo in questo proposito. Oltre che tal frase sulla penna del Rosmini sarebbe un pleonasmo inutile; chè ripudiando la cosa, non si dee fare sparagno della voce. Ma io non son caduto nel grave peccato di attribuirgliela; poichè anzi noto espressamente, che tal *maniera di parlare è diversa da quella dell'illustre Autore* [2]. Laonde per questa parte non avete ragione di entrare meco in collera, facendo io professione di lasciar parlare ciascuno come gli piace, e tanto più il Rosmini, quanto che il solo male possibile a risultarne, cioè l'esser egli franteso, non interessa che a' suoi discepoli. Ma voi dicendo, che quella frase è tutta mia, date ad intendere, ch'ella sia impropria o inopportuna. Se la cosa è così, avrei caro d' intendere le vostre ragioni; le quali quando mi persuadano, vi prometto di repudiare quella locuzione, perchè non ho il privilegio di essere infallibile nelle cose o nelle parole. Ma finora non veggo motivo di ricredermi. Io l' ho introdotta, perchè mi sembra chiara, precisa, e di più necessaria, (giacchè senza necessità o almeno convenienza grande, i neologismo mi paiono imperdonabili), per esprimere in modo conciso il principic unico del reale e dello scibile, accennando al divorzio introdotto da molti fra la psicologia e l' ontologia nella ricerca del primo vero, e alla necessi-

[1] Lett. I, p. 9.
[2] *Introd.*, t. II, p. 16.

tà di riunire nel loro inizio quelle due scienze. Ma se vi piace ch' io muti linguaggio, avvertite ch' io voglio ragioni e non comandi; perchè io mi terrei fortunato di ricevere i vostri ordini e quelli del Rosmini, se potessi farvi qualche servigio, ma non son disposto ad accettarli, (sia detto con vostra sopportazione), in filosofia nè in gramatica. So che il Rosmini pizzica su questi due capi di certe pretensioni molto piacevoli; e vorrebbe che gli altri non solo pensassero ma anche parlassero a suo modo; ed oltre al riconoscerlo come l' archimandrita della sapienza, lo venerassero eziandio come l' arcifanfano delle lingue. Ma io non veggo che finora l' accademia della Crusca si sia incarnata nella scuola rosminiana, (se non si vuol pigliar troppo alla lettera il nome di quel consesso illustre), e da ciò che il vostro capo discorse sulle voci *assenza*[1] e *comprendere*[2] non mi pare che egli sia molto forte nel Vocabolario.

Pel Rosmini la filosofia non è un' azione (un reale); anzi ella è sempre una *contemplazione*, tratti di checchè si voglia[3] ». La filosofia es« sendo fondata sull' intuito umano del vero assoluto, si può considerare subbiettivamente, cioè rispetto allo spirito contemplante, e obbiettivamente riguardo all' oggetto contemplato. Subbiettivamente, è *la cognizione della realtà intelligibile;* obbiettivamente, *è la realtà dell' intelligibile conosciuto*; e quindi la nozione di realtà non si può meglio segregare da essa per li due rispetti, che quella d' intelligibilità. Aggiungo, che la realtà della filosofia è subbiettivamente un' azione umana, poichè l' effetto della riflessione versante sull' oggetto dell' intuito e obbiettivamente un' azione divina, cioè l' atto di Dio stesso intelligente sè medesimo unitamente ai tipi eterni delle cose, e attuante questi tipi colla creazione. Onde mi venne scritto, « che Iddio a rigor di « termini è il primo filosofo, e che la umana filosofia è la continuazione « della filosofia divina[4] », come quella che si fonda sopra un giudizio e un fatto divino. « Il giudizio divino è la base della scienza, e il fatto « divino della natura. Perciò la filosofia in virtù di questo supremo giu« dicato è cosa divina, come divine sono la psicologia, e la fisica in « virtù dell' operato: il giudizio porge la materia e il soggetto delle « scienze speculative; il fatto, delle scienze naturali. E tutta l' enciclo« pedia umana ha il suo fondamento sopra una enciclopedia divina, « cioè sopra una formola primitiva, ideale o reale, che ci vien data da « Dio, e che è una vera rivelazione. Nelle scienze filosofiche la formola « fondamentale è somministrata dal giudizio divino, che è una produ« zione d' idee; nelle fisiche, dal grande e divino esperimento della « creazione, che è una rivelazione di cose[5] ». Voi vedete adunque che l' idealità non è separabile dalla realtà nell' ordine assoluto, oggetto

[1] Vedi l' *Introd.*, t. II, not. 52. [2] *Sup.*, lett. I. [3] Lett. I, p. 40.
[4] *Introd.*, t. II. p. 40. [5] *Ibid.*, t. II, p. 62, 63.

dell' intuito, ma solo in quell' ordine contingente di cose, che è l' effetto libero del primo; giacchè l' Ente è intelligibile per sè stesso, anzi egli è la medesima intelligibilità, laddove le esistenze non sono intelligibili, se non in quanto vengono create e illustrate dall' Ente.

« Poichè voi in quello che chiamate Primo filosofico, distinguete pure « i due rispetti diversi sotto cui può venire considerato, di essere cioè « il principio dello scibile e il principio e la base del reale; e dall' altro canto Rosmini distingue nell' Ente la forma ideale dalla forma reale; « perciò Rosmini ponendo l' Ente ideale come Primo ideologico e l' En- « te reale come Primo ontologico, lungi dal nuocere alla Filosofia fa- « cendola discendere da quell' altezza, *in cui* [1] *i migliori antichi l' ave-* « *vano collocata*, ve la ricondusse anzi, sollevandola da quella bassez- « za a cui il moderno Psicologismo l' aveva fatta cadere, col porre nel- « l' uomo stesso, cioè nel soggetto, il punto di partenza; che è la sor- « gente impura dello scetticismo di tutti i tempi e del moderno pan- « teismo egoistico [2] ». Io distinguo quei due rispetti astrattamente, ma non gli separo scientificamente; anzi li distinguo appunto per chiarire la loro inseparabilità nel processo scientifico. L' astrazione ha virtù di distinguere mentalmente le cose più indivisibili, e giova così sminuzzandole a far conoscere le loro varie attinenze; ma non può introdurre in esse una divisione reale, e nè anco mentale o scientifica contraria alla lor natura; e il servirsi dell' astrazione a tal effetto, come fa continuamente il Rosmini, è un gravissimo abuso. Così, verbigrazia, si può astraendo considerare il centro di un circolo, senza por mente in modo distinto alla sua periferia, o viceversa; ma che direste di un geometra che piantasse qualche suo teorema sopra un cerchio destituito di punto centrale o di circonferenza? Ora la realtà e l'idealità sono egualmente necessarie all' essenza razionale dell' Ente, come il centro e la circonferenza si richieggono a quella del circolo. Il Rosmini non solo distingue quelle due cose nella propria considerazione, ma le separa nel fatto, supponendo che l' Ente ideale, qual è appresso dall' intuito umano, non abbia realtà nè sussistenza; e conseguentemente pone un tal primo psicologico, (o come voi lo chiamate, ideologico), che distrugge coll' ontologico il filosofico, e annulla le basi di tutto lo scibile. Ma egli *pone l' Ente reale, come Primo ontologico.* Certo dee farlo, se è teista e cristiano; ma lo fa contraddittoriamente al suo Primo psicologico. Ora la prima Idea, se non è nulla, dee essere di necessità la prima Cosa; altrimenti si ammetterebbero due prime Cose, e se ne introdurrebbe un dualismo più assurdo di quello degli antichi Persiani, giacchè la diade zoroastrica, come la pitagorica, a una monade ante-

[1] Il sig. Tarditi mi fa scrivere *a cui*. Questo costrutto ha il vantaggio di essere più rosminiano, ma non so quanto sia italiano.
[2] Lett. I, p. 9, 10.

riore sottostava. Il solo spediente per cansare questa assurdità consiste nell' immedesimare la prima Idea e la prima Cosa, mediante un Primo filosofico abbracciante il reale e l'ideale, non già come due principii distinti e separabili, ma come due facce di un oggetto unico. E questo è appunto ciò che io ho fatto, e il contrario di quello che ha fatto il Rosmini; giusta il quale, Iddio non può essere *il Primo* ma solamente *il Secondo ontologico*, se posso così esprimermi. Quanto poi alla lode, che date al vostro precettore, di aver collocato fuori dell' uomo *il punto di partenza* della filosofia, dalle cose dette apparisce quanto ella sia meritata; giacchè dalla mia seconda lettera risulta che *il punto di partenza rosminiano* è l' uomo stesso, o almeno una forma creata, che non può avere più autorità, dell' uomo medesimo. Ma il vostro encomio è prezioso, in quanto confessate espressamente che il psicologismo, vale a dire il *porre nell' uomo stesso cioè nel soggetto il punto di partenza è la sorgente impura dello scetticismo di tutti i tempi, e del moderno panteismo egoistico*. Aggiungete solo per rendere più compiuta la vostra osservazione, che le stesse *impure* conseguenze hanno luogo, se si pone *il punto di partenza* in un oggetto distinto dall' uomo, ma finito, contingente, creato al pari di lui, qual è *il lume creato* del Rosmini, quando non si voglia aver in conto di una semplice forma soggettiva dello spirito; con questo solo divario, che nel secondo caso il panteismo diretto a cui si riesce, non è il panteismo egoistico del Fichte, ma il cosmologico dello Spinoza, dello Schelling, e di altri filosofi. Con questa piccola arrota la condanna pronunziata da voi in questo luogo del sistema del vostro maestro sarà così piena, che mi torrà la fatica di aggiungerci una sola parola. Ma in tal caso che frutto caverete dalla vostra apologia? Poveri pannicelli caldi, che uccidono il malato invece di guarirlo!

« L' antico panteismo nasceva dal voler fare, come fate voi l' Ente
« che è il principio dello scibile lo stesso che quello che è il principio
« e la base del reale [1]. « Come avete osato, sig. Tarditi, scrivere queste calunniose parole, quando io ho mostrato in termini così chiari e precisi il divario infinito che corre fra il mio ontologismo, e quelle di cui parlate? Certo v' ha un ontologismo difettuoso che conduce al panteismo; ed io ho fatto l' analisi, ho svelati i vizi di quel sistema; ho fatto vedere che è un ontologismo apparente e un psicologismo effettivo; ho provatō di più che il solo modo efficace e rigoroso per estirparlo, e conquidere con esso ogni ragione di panteismo, e la vera dottrina ontologica che risulta dalla formola ideale. Voi mi accusate d' inclinare al panteismo, perchè riprovo il psicologismo, che per vostra confessione medesima mena a quell' abbominevole eccesso. Oh che sorta di logica è la vostra! Anch' io accuso la vostra dottrina di pessime conse-

[1] Lett. I, p. 10.

guenze; ma notate bene il divario che corre fra il vostro e il mio procedere. Io provo le mie accuse, ribatto le repliche, non lascio correre un' asserzione senza prova, un' obbiezione senza risposta. Voi al contrario affermate senza provare, e volete che vi si credano le accuse più gravi, le imputazioni più solenni sulla vostra parola. *L' antico panteismo nasceva dal voler fare l' Ente che è il principio dello scibile, lo stesso che quello che è il principio e la base del reale.* Nessun panteismo del mondo ha avuta o può aver quest' origine; e se voi riuscite a provarmi la vostra sentenza, io vi prometto di abbracciare il vostro sistema, che è la promessa più eroica che io vi possa fare in questo caso. Sapete qual è il principio generativo del panteismo? È la confusione della realtà contingente colla realtà necessaria e assoluta. E donde nasce questa confusione? Dal negare o disconoscere la creazione sostanziale, che è il solo vincolo, per cui l' Ente si collega colle esistenze. Ora la creazione viene necessariamente negata o disconosciuta; ogni qualvolta si colloca il Primo psicologico in un' idea astratta e generalissima, destituita di realtà e di concretezza, nella nozione dell' ente e dell' esistenza comune e generica, qual si può applicare egualmente a Dio e alle creature [1]. Imperocchè o si ha questa esistenza generica per un non so che di subbiettivo, e in tal caso lo scetticismo è inevitabile; o le si dà un valor divino e obbiettivo, e si fa dell' Ente comunissimo l' Ente assoluto, e allora la realtà contingente s' immedesima colla necessaria, e l' universo col suo fattore. L' unico modo, in cui si possano evitare i due scogli, si è di riporre il principio dello scibile nell' intuito dell' Ente assoluto, cioè nel Primo ontologico; non già nell' Ente assoluto e improducente, quale ci è dato dall' astrazione, ma nell' Ente assoluto, libero, causante, e creatore, quale ci è rivelato dall' intuito, come ho mostrato nella mia Introduzione, e vi rimostrerò in un' altra lettera. Imperocchè un tal Primo filosofico mostrandoci la fonte dello scibile in una realtà suprema e assoluta, creante le realtà finite e contingenti, stabilisce l' esistenza del mondo, e la distinzion sostanziale di esso, mentre ne mostra l' origine, e innalza questo doppio vero alla dignità di un assioma. Ecco ciò che io ho fatto, e ciò che non può fare il Rosmini, costretto a tentennare fra due assurdi, appunto perchè volle ammettere un Primo psicologico diverso dall'ontologico e distruttivo di esso. Vedete adunque qual dialettica sia la vostra a accusar di panteismo una dottrina, che spianta e sola può spiantare il panteismo dalla radice; e a contrapporle un sistema, i cui partigiani debbono essere panteisti di forza, se non vogliono farsi scettici assoluti. L' *antico panteismo* più rigoroso, quello cioè che venne dopo l' emanatismo e il politeismo, e risponde alla terza alterazione della formola ideale, è appunto fondato

[1] *Nuov. Saggio*; t. II, p. 20, *et ol. pass.*

su quella idea dell' ente comunissimo e generalissimo, che forma la base della filosofia rosminiana [1]. Io ho provate e discusse tutte queste cose con lungo e severo discorso, e voi credete di confutarle con un *ipse dixit*; citandomi l'autorità dell'accusato per annullare l' accusa? Oh se il Rosmini fosse proprio Pitagora o Aristotile in persona, qual è il tribunale che vi farebbe buono questo genere di difesa?

« Voi non dovevate dunque dire in un modo assoluto che la parte erro-« nea del sistema di Rosmini consiste in questo che il *primo psicologico*, « (e avreste dovuto dire ideologico, non è identico col Primo ontologico [2]. » Ma anche secondo voi e il Rosmini, o se più vi piace ideologico il Primo psicologico, (parlerò fra poco di questa nuova escursione che fate nel vocabolario, e mostrerò che non siete più fortunato in grammatica o in filologia che in metafisica,) non è identico numericamente col Primo ontologico, poichè quello al parer vostro è un lume creato, distinto realmente da Dio, e destituito di intrinseca sussistenza, laddove questo è Dio stesso. Nè anche potete immedesimare i due Primi specificamente; poichè non veggo che una cosa creata e una cosa increata possano appartenere alla medesima specie. Alla men trista, potrete dire che fra il vostro Primo psicologico e l' ontologico corre una certa analogia e somiglianza, qual può essere fra il finito e l' infinito, qual è fra Dio e l' uomo sua imagine. Ma come mai una semplice analogia può costituire il fondamento assoluto della evidenza e della certezza? Come anche potete affermare, secondo i vostri principii, che ci corra un' analogia? Che l'analogia sia reale e non apparente, obbiettiva e non subbiettiva? Se un venditore di stampe mi offrisse un ritratto di persona conosciuta, dicendomi che è somigliantissimo, io gli risponderei: amico, come potete assicurarmi che il vostro ritratto rassomigli a un originale che nè voi nè altri ha veduto? Ora secondo voi, lo spirito umano non può apprendere immediatamente il vero Ente ideale, cioè Iddio stesso; non ne vede che un'imagine, una copia; come dunque potrà accertarsi che questa copia sia fedele, anzi sia una copia, e rappresenti qualcosa fuori di sè medesima? Non vedete, che tutti gli argomenti contro l'idea imagine dei Lochisti e degl'idealisti militano del pari contro di voi? Ricorrerete forse per trarvi d'impaccio alla veracità divina? Oh se foste anco Cartesio, non osereste più fare questo bel circolo dopo ciò che se ne è scritto, e le baie che se ne son date all'autore. Ma io mi farei coscienza di paragonarvi, come filosofo, al più disgraziato ragionatore che sia vissuto sotto le stelle; poichè anche un ragazzo di quindici anni è obbligato per onor suo a raziocinare un po' meglio del fondatore della filosofia francese. Ovvero direte che l'evidenza assoluta, da cui è accompagnata l'idea dell'Ente presente allo

[1] *Introd.*, lib. I, cap. VII. Vedi in ispecie la Tavola ivi collocata.
[2] Lett. I, p. 10.

spirito, la luce copiosa che n'esce, e guizzando irraggia ogni cosa col suo proprio splendore, vi è buon testimonio della sua sincerità, e non potete confonderla colle ombre, o col barlume ingannevole di una luce rifranta? Ma non vedete, che ricorrendo a questo ripiego, vi date della scure in sui piedi, e distruggete il vostro proprio sistema? Imperocchè qual è la cagione per cui non potete chiuder gli occhi all'evidenza dell'Ente ideale, se non perchè è assoluto, infinito, e infinitamente efficace, cioè Dio stesso? Se non perchè, non è già una derivazione dell'intelligibilità divina, ma essa proprio nella sua sussistenza? Come mai una luce creata potrebbe illustrar sè stessa, tutte le cose, e lo stesso Creatore? Giacchè egli è in virtù di quel vivo e potente fulgore, che voi confessate di potervi innalzare alla notizia di Dio stesso. Non v'accorgete che discorrendo a vostro modo si confonde il raggio incidente col raggio riflesso, l'effetto colla causa, e il parelio col sole? Io vi concedo che fra l'idea di Dio e quella dell'ente astratto, comunissimo, generalissimo v'ha quella analogia e somiglianza rimota e imperfettissima, che corre fra l'infinito e il finito, fra l'Ente e l'esistenze. Ma io non potrei crederlo, se nol vedessi.

« Nel sol che raggia tutto nostro stuolo [1], »

se non mirassi il concetto del possibile sussistente e ripercosso nel verace *speglio*, *in che prima che io pensi il pensier pando* [2], che è, quanto dire se non vedessi le mie idee nell'Idea increata e assoluta. Il che voi non potete dire della vostra nozione dell'ente comunissimo e generalissimo, campata in aria, e destituita di sussistenza obbiettiva; tanto che il vostro Primo psicologico non può stare in piedi per alcun verso, nè avere costrutto alcuno.

« Il Rosmini non vi niega già che il principio dello scibile, e il « principio e la base del reale, cioè l'Essere ideale e l'Essere reale non « siano due forme dello stesso Essere assoluto che è Dio; bensì vi nie- « ga che questa identificazione abbia luogo nell'*ideale* e nel *reale* de- « rivato dal loro supremo principio; cioè nelle idee dell'uomo e nelle « cose contingenti che compongono l'universo [3]. » Se il Rosmini mi nega la medesimezza del reale e dell'ideale contingenti, cioè *derivati dal loro supremo principio*, egli commette una colpa veniale, pronunciando un *verbum otiosum;* perchè io non ho mai detto questo. Ma vi ha tuttavia questo divario fra lui e me, ch'egli ammette un reale e un ideale contingenti; laddove io ammetto bensì un reale dotato di contingenza, ma non un ideale della stessa natura; onde non ho bisogno di unire o separare due cose, l'una delle quali non si trova. Io ammetto un solo ideale, cioè l'ideale divino, che si può metaforicamente dire comunicato agli uomini, in quanto è conosciuto da essi: ma

[1] Dante, Par. XXV, 18. [2] *ibid.*, XV, 21. [3] Lett. I, p. 10.

rigorosamente parlando, non v'ha dal lato delle creature che il conoscimento imperfetto, intuitivo o riflessivo, dell'ideale: l'ideale è sempre obbiettivo, divino, assoluto, incomunicabile, come le proprietà della divina natura. Lo spirito umano è una realtà creata, la quale è intelligente, in quanto contempla il Reale ideale increato, che produce per un atto libero la realtà delle cose finite. Immedesimo bensì l'ideale col reale divino, sia perchè non può segregarsi a rispetto nostro ciò che è inseparabile nella divina natura, e per le altre ragioni dianzi assegnate. Voi tirate adunque a vanvera con quelle parole; tuttavia godo che le abbiate scritte,[1] perchè ci trovo la confessione espressa del vostro psicologismo. Infatti dicendo voi che l'ideale posseduto dall'uomo deriva, come il reale finito, dal suo supremo principio, e distinguendo le idee dell'uomo da quelle di Dio, se ne inferisce che distinguete numericamente l'Ente ideale che date per base alla scienza dall'Ente ideale sussistente e assoluto, e fate di quello una creatura. Voi credete adunque che Iddio crei a rigore le idee nostre, come crea il nostro spirito che le contempla; che la verità, la bontà, la giustizia, in quanto vengono conosciute dagli uomini, siano creature nè più nè meno dei carciofi e delle patate; che in somma le essenze razionali delle cose, a rispetto nostro, non siano eterne, come dianzi si credeva, ma temporali e create; che il loro valore da ciò dipenda, che esse sono effigie fedelissime delle idee divine, e che noi conosciamo la esattezza loro così bene, come ci è conta, per esempio, quella del ritratto d'Ossian, stampato in fronte a qualche edizione delle sue opere. Oh, se Cartesio avesse potuto preconoscere il vostro sistema! Quanto ne avrebbe goduto! Egli ch'essendo scappato a dire, potere Iddio mutare le essenze eterne delle cose, e scompigliare la matematica, facendo che due via due sommassero cinque, e altri simili scherzi, si trovò poi impacciato a sostenere il suo assunto. Ma s'egli avesse conosciuto la vostra aurea distinzione fra l'ideale divino e l'ideale umano, non avrebbe penato a sbrigarsi, dicendo, che le idee nostre sono semplici ritratti, e che a Dio tanto costa il mutarle, quanto a un valente pittore il cambiar l'effigie di un uomo di un capriccio della immaginazione.

« La questione del principio dello *scibile* e la questione del *principio* « *e della base del reale* sono per lui (il Rosmini) due questioni essen« zialmente diverse, come l'*idea* o l'Essere ideale, e la cosa sussisten« te e reale sono due categorie di cose diverse, benchè poi aventi un « nesso intimo ed arcano; e dal non averle bene distinte, dall'averle « anzi insieme confuse egli ripete la cagione prima del moderno pan« teismo germanico!. » Lodato sia il cielo, che cominciate a parlar chiaro e a deporre la vergogna, affermando, che l'ideale e il reale *sono due categorie di cose diverse*. Se proseguirete così, saremo facilmente

[1] Lett. I, p. 10, 10.

d'accordo, perchè io attribuisco appunto al Rosmini quello di che voi lo lodate. Se poi egli sia veramente da lodare o no, lascerò a voi il giudicarlo, quando vi accingerete a provar seriamente o che l'ideale divino è una cosa diversa dal reale divino; o che l'ideale umano dall'ideale divino obbiettivamente si differenzia; giacchè vi è d'uopo chiarir l'una o l'altra di queste due cose per mantenere la vostra sentenza. Frattanto, prima che cerchiate la dimostrazione, (e vi dò tempo per farlo,) vi avvertirò che il moderno panteismo germanico non nacque e non potè nascere dalla immedesimazione dell'ideale col reale divino, poichè questa dottrina intesa secondo i termini dichiarati di sopra distrugge radicalmente quel funesto errore. Il panteismo germanico mosse bensì dalla confusione del reale umano, contingente, finito, coll'ideale, la quale ebbe luogo, perchè si scambiò l'intuito umano che coglie l'ideale con esso ideale obbietto dell'intuito. Ora la causa di questo scambio fu appunto il psicologismo, cioè il sistema del vostro Rosmini. Qual è infatti, secondo lui, l'ideale, oggetto dell'intuito? È il concetto dell'ente comune, generale, possibile, che non sussiste fuori della mente, e si distingue numericamente dall'idea divina. Un tale ideale sussistendo solo nel soggetto conoscente, s'immedesima sostanzialmente con esso, nè se ne può separare che a forza di assurdi. Da un altro lato essendo esso il primo concetto, l'unica idea fondamentale, la base dell'evidenza, della verità assoluta, e di tutto lo scibile, si dee immedesimare colla Divinità, non possibile a concepirsi fuori di esso. Ma se l'ideale per una parte è l'uomo e per altra Dio, non ne sèguita necessariamente che Iddio e l'uomo sono la stessa cosa? Ecco come molti filosofi tedeschi della prossima età, movendo da li stessi principii del Rosmini, riuscirono al panteismo, perchè furono più logici di lui. Evitare questo sistema, senza offendere la buona logica, non si può, se non si dismette il psicologismo, e in vece di cominciare dall'ideale sussistente nell'intuito, non si fa principio dall'ideale sussistente fuori dell'intuito, ma percepito da esso. E veramente io ho altrove avvertito e provato, che i panteisti tedeschi sono legittimi figliuoli del psicologismo di Cartesio e di Emanuele Kant, e non hanno dell'ontologismo che l'apparenza ed il nome[1].

« Forsechè il Rosmini ebbe il torto a separare la questione del *prin-* « *cipio dello scibile* da quella del *principio e della base del reale*, ed a « non proporsi la questione del Primo filosofico, come lo definite voi, « ma del Primo ideologico? » Così tardi ve ne avvedete? « Voi affer- « mate che sì, supponendo però che l'Essere che è l'oggetto del primo « intuito sia l'Essere stesso reale nella sua concretezza, e non sempli- « cemente l'Essere ideale o possibile. » Quando verremo ai ferri, signor mio, vedrete che si tratta di ben altro che di un presupposto. « Ma anche concedendovi ciò che in niun modo può esservi concedu-

[1] *Introd.*, t. II, p. 130, 142. Ediz. del 1840.

« to, che cioè nel nostro modo di concepire l'Ideale e il Reale non sia-
« no due categorie di cose essenzialmente diverse, non segue che la
« questione del Primo ideologico non possa trattarsi inseparato da
« quella del Primo ontologico [1]. » Ma come mai un'idea può esser ta-
le, se non è una cosa? Come può essere una prima idea, se non è una
prima cosa? Come può essere un'idea assoluta, se non è una cosa as-
soluta? Ora v' ha egli una cosa prima e assoluta fuori del Primo on-
tologico? No sicuramente. Dunque il Primo psicologico non si può
trattare separatamente dall'altro, e fa con esso un Primo unico, distin-
guibile solo per astrazione, cioè il Primo filosofico, da cui dee esordire
tutto lo scibile. Se volete uscire da queste angustie, senza rinunciare
alla vostra sentenza, dovete o provare che il vostro Primo ideologico
può conservare il suo posto e la sua dignità, senza essere assoluto, o
che v' ha qualcosa di assoluto fuori del Primo ontologico. Ma come mai
un Primo può esser tale, se non è necessario, indipendente, certo per
sè stesso? E come può avere queste qualità, se non è Iddio medesi-
mo? Se non è per così dire l'intelligibilità in persona, l'intelligibile
per eccellenza? Oserete affermare, che vi sia qualcosa di assoluto fuo-
ri di Dio? E se Iddio è la realtà assoluta, come mai l'idealità assoluta
può scompagnarsi da esso? Possono forse darsi due assoluti? E la realtà
assoluta essendo tale per ogni rispetto non involge eziandio necessa-
riamente l'idealità assoluta? Altrimenti qualcosa mancherebbe al rea-
le assoluto, che quindi non sarebbe assoluto per ogni verso. Badate be-
ne alla risposta, che farete: chè qui non si tratta di mera filosofia. La
disputa tocca il tema più augusto della religione, cioè la natura di Dio,
principio e termine della nostra fede. Voi col separare l'ideale dal rea-
le inducete in Dio una qualità distruggitrice della unità semplicissima
della divina essenza. So che voi religiosissimo avreste orrore delle vo-
stre premesse, se ci vedeste dentro questa conseguenza; onde non po-
tete sdegnarvi con chi ve la mostra. Il sistema rosminiano è pregno
di dualismo, e non è meraviglia, perchè in un primo errore si trova-
no tutti gli errori. Voi stesso lo dite, affermando che *nel nostro modo
di concepire l'Ideale e il Reale sono due categorie di cose essenzialmente
diverse*. Qui dal contesto si ritrae che non parlate solo dell'ideale e del
reale creato, (come si potea conghietturare del passo precedente,) ma
dell'ideale e del reale in genere, e per conseguente in Dio stesso. Inol-
tre non dite solo che siano *cose diverse*, ma *essenzialmente diverse*, spe-
cificando con questo avverbio una diversità reale e obbiettiva, non una
semplice distinzion razionale. Vero è che premettete un palliativo,
parlando del *nostro modo di concepire*; ma non vi avvedete che la voce
essenzialmente lo distrugge, perchè il nostro modo di concepire non
potrà mai indurre un'essenziale diversità dove tal diversità non si tro-

[1] Lett. I, p. 11.

va, se già non si suppone che il nostro modo di concepire differisca *essenzialmente* dalla natura reale degli oggetti. E in tal caso, come si può evitare lo scetticismo? Questa discrepanza *essenziale* fra i concetti nostri e la realtà non è appunto la nota sentenza di Protagora, e il vizio fondamentale della filosofia critica?

« Quando il Rosmini abbia pubblicata la parte Ontologica, annun-
« ciata ma ancora inedita, della sua Filosofia, egli vi mostrerà, che
« *l'Essere è uno e che tuttavia sono tre le forme dell'Essere.... Le tre for-*
« *me dell'Essere egli suole denominarle:* reale, ideale, morale; *cioè l'es-*
« *sere stesso sussiste in un modo reale (attivo), in un modo ideale (cono-*
« *scibile), in un modo morale (attivoconoscibile).* Ma mentre ammette che
« le tre forme dell'essere sussistono in un *essere solo* e semplicissimo,
« ammette però anche che in quest'essere solo e semplicissimo elle si
« rimangono *distinte in modo, che non si possono confonder mai*[1]. »
Qual è quest'Essere di cui parlate? È egli Dio o non è Dio? Se non è Dio, dunque anche il Primo ontologico sarà una cosa finita e creata, poichè voi ponete nell'essere il reale non meno che lo scibile. Se poi è Dio, v'avverto in prima che questo modo di parlare non è buono in teologia nè in filosofia, e che il Rosmini così schizzinoso in gramatica per conto degli altri, (e quanto ragionevolmente l'abbiamo veduto,) dovrebbe essere un po' più accurato per conto proprio. Finora i cattolici hanno parlato della *natura* ed *essenza* di Dio, de' suoi *attributi*, delle *proprietà*, *perfezioni* e *persone* divine, ma non già che io mi sappia di *tre forme divine*, almeno se si tratta degli scrittori più approvati. Filosoficamente poi ho paura che con questi *atti* e queste *forme* il vostro maestro ci riconduca a ciò che v'era di cattivo in molti Scolastici, cioè a credere, che la scienza si vantaggi di parole vuote, e acquisti nuove idee quando si coniano nuovi vocaboli. Non rifiuto già le parole nuove, quando esprimono concetti nuovi; ma non parmi che ciò succeda troppo spesso al Rosmini; il cui parlare e filosofare in varie sue opere, e anche in molte parti del Nuovo Saggio, (che con tutti i suoi errori è pur il migliore de' suoi scritti,) mi par più degno degli Scotisti, che di un paesano di san Bonaventura e del Vico. Ciò però non mi dà meraviglia con tutto l'ingegno del Rosmini, perchè il vizio non è suo, ma de' suoi principii e del suo progresso filosofico; conciossiachè una filosofia, che ammette una sola idea fondamentale, e ha per tale idea il concetto astrattissimo e generalissimo dell'essere, è condannata dal suo principio a una sterilità inevitabile. E veramente che v' ha di più infecondo che una pretta astrazione? L'astratto non può dar che l'astratto, cioè una ricchezza apparente e una povertà effettiva, perchè la sola dovizia reale delle scienze è quella che consiste nel concreto. Il concreto della filosofia è parte sensibile, parte intelligibile; ma

[1] Lett. I, p. 11, 12.

questo secondo è la porzione più preziosa del suo capitale, e costituisce il solo mobile, in cui si travagliano i rami più illustri e più importanti di quella. Ora quando tutto l' intelligibile si riduce a una vana astrattezza, quando si nega la percezione immediata del concreto ideale, tutto il lavoro filosofico non può esser altro che la ripetizione di quella vuota idea sotto vari vocaboli. Ma di ciò altrove più largamente. Vi chieggo inoltre, se quelle forme divine consistono in attributi razionalmente conoscibili, o nelle relazioni sovrarazionali, che ci son conte per la rivelazione sola. Se intendete delle persone divine, egli è certo articolo di fede che sono realmente distinte fra loro; ma in tal caso cancellate la clausula soprascritta, dove dite che la distinzione ha luogo *nel nostro modo di concepire;* chè altrimenti sareste discepolo di Sabellio e di Socino. Ma le divine persone, e le relazioni che le costituiscono, e la loro reale distinzione, non sono verità razionali d'intuito o di raziocinio, non sono assiomi o teoremi filosofici, scopribili o dimostrabili coll'umano discorso, ma misteri impenetrabili, di cui non possiamo avere quaggiù che una cognizione analogica e imperfettissima, fondata sugli oracoli della rivelazione sola, e sulle formole della Chiesa, suo interprete legittimo e supremo [1]. Altrimenti ne seguirebbe, che i misteri si possono conoscere e dimostrare colla ragion naturale; sentenza che oggi è di moda in Francia, ma non sarà mai, spero, di moda in Italia; perchè non può cadere in un Cristiano che sappia bene il catechismo, e in un filosofo che abbia cura della sua riputazione. Nè so indurmi a credere che un teologo così grave come il Rosmini possa voler discorrere delle persone divine in un trattato meramente filosofico, se già egli non si limiterà a indicare certe armonie e analogie, che non sono capaci del rigore, nè della certezza scientifica. La Chiesa permette a' suoi figli tali indagini, con due condizioni; l'una, che il risultato di esse si dia solo come probabile, non come certo assolutamente, e non si confonda col dogma rivelato; l'altra, che si facciano in modo da non offendere menomamente i dati della rivelazione, e non si pretenda con esse di spiegare o dimostrare il mistero, ma solo di spargere su di esso qualche luce colle analogie. In questi termini può essere che il Rosmini si proponga di filosofare sulla Trinità; ma il suo sistema speculativo non ne caverà alcun vantaggio. Dirà egli, verbigrazia, che *il modo ideale o conoscibile dell'Essere* è il Verbo di Dio? Imperocchè da una sua scrittura già divulgata par che si possa ritrarre tal essere la sua sentenza [2]. In tal caso, io domando, se l'uomo al parer suo ha l'intuito immediato del Verbo divino? Se lo

[1] *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*, p. 23, 24. Bruxelles, Meline, Cans et Com. *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, p. 165, 166. Ed. del 1840.
[2] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 400, 491, 492, 621, 628, 640, 643.

ha, tutto il suo sistema psicologico va in fascio; giacchè il Verbo divino è cosa concreta, determinata, sussistente, poichè è una persona. Avvertite bene, che io chieggo se l'Ente ideale sia il Verbo divino veramente, e non solo se si possa così *appellare*, come il Rosmini afferma assai piacevolmente in uno di quei luoghi non infrequenti, dove per ispegnarsi e uscire da un doppio imbroglio, piglia il comodo partito di affermare e negare nello stesso tempo [1]. Se poi l'uomo non ha l'intuito del Verbo divino, ma di non so qual luce spirituale creata da esso a servigio dello spirito, come la luce materiale serve di strumento agli occhi del corpo, ricorrono in campo gli argomenti recati di sopra, per cui si dimostra, che non si evita in alcun modo il psicologismo a piantare tutto lo scibile sopra una forma creata, benchè distinta dallo spirito. Che se le vostre tre forme divine non sono persone, ma semplici attributi, torno pure al mio solito dilemma, e vi prego a dirmi, se l'uomo apprende immediatamente tali attributi, o solo per via di un'imagine. In questo secondo presupposto, siete psicologista senza rimedio. Nel primo, siete ontologista; perchè l'apprensione immediata di un attributo divino importa l'apprensione immediata della natura e sussistenza divina, atteso che gli attributi in Dio non si distinguono realmente dalla natura. La sola cosa che non s'inchiude nell'apprensione degli attributi di Dio è l'essenza di lui, come quella che per noi è affatto inconoscibile; ma la natura e la sussistenza non eccedono la nostra cognizione, poichè voi stesso confessate che si possono conoscere per via di raziocinio; dunque si debbono anche percepire intuitivamente, se si ha l'intuito degli attributi. Che se il vostro maestro *mi mostrerà*, come mi promettete, che gli attributi divini *sono distinti in modo che non si possono confonder mai*, ed *essenzialmente*, come dianzi accennaste, altri forse mostrerà a lui, che un tale assunto ripugna ai principii della teologia cattolica.

« Se il vostro principio, che *i due Primi debbono farne sostanzial-* « *mente un solo*, dovesse prendersi a tutto rigore, non so se le conse- « guenze di lui sarebbero tutte ortodosse [2]. » Ben fate a dire di non sapere; perchè chi fa professione di sapere una cosa dee essere in grado di provarla, sovrattutto se si tratta di una grave accusa. Il vostro dubbio sarebbe solo ragionevole, se il mio Primo psicologico fosse il vostro, cioè un non so che d'insussistente e creato; che certo non potria immedesimarsi col primo ontologico. Ma nel vostro sistema anche il distinguere i due Primi poco giova; perchè il vostro Primo psicologico o ideologico, non essendo assoluto e increato, non potrà mai legittimare sè stesso, nè convalidare l'altro Primo suo fratello. Sicchè la vostra psicologia, e l'ontologia, e la filosofia tutta che professate, dovranno essere ben leggiere, per poter galleggiare in aria, come bolle

[1] *Ibid.*, p. 302. [2] Lett. I, p. 12.

di sapone; o ben romanzesche e chimeriche, per potervisi tener saldamente, come l'isola di Laputa. Voi parlate però in modo, che non so bene se v'abbia inteso; imperocchè quel vostro discorso sulle forme divine mi riesce così equivoco e confuso, che vo pensando, se nell'accusar di eterodossia la mia dottrina che *i due Primi ne facciano sostanzialmente un solo* presa a rigore, non vogliate inferirne che per essa io tolga la distinzione reale delle persone divine. Se la intendete così, tranquillatevi, sig. Tarditi, sul conto della mia fede; e sappiate, che oltre al distinguere realmente fra loro le divine persone, secondo il dogma cattolico, io distinguo anche accuratamente la filosofia dalla teologia, secondo la buona logica. Può essere che l'ipostasi divina del Verbo abbia qualche attinenza o analogia speciale colla intelligibilità divina, e non ripudio le conghietture di alcuni insigni maestri in divinità a questo proposito. Ma affermo che in ogni caso l'intelligibilità divina, qual è razionalmente conosciuta, non basta da sè sola a costituire la persona del Verbo; e che non si crede cattolicamente, se all'elemento razionale di essa intelligibilità non si aggiunge l'elemento sovrintelligibile di sussistenza personale e di generazione, insegnatoci dalla rivelazione per via di semplici analogie. Aggiungete, che senza quest'elemento sovrintelligibile, l'intelligibilità divina, quale ci è nota razionalmente, non si distingue realmente nè anco dagli altri attributi, come par che intenda il Rosmini, ponendo per questo rispetto una diversità tra l'intelligibile divino e l'intelligenza, che non si può accordare coll'unità semplicissima e perfettissima della divina natura, qual ci è nota naturalmente. La sola distinzione reale, lo ripeto, che abbia luogo in Dio, è quella delle relazioni, le quali sono costituite da un elemento affatto sovrintelligibile, benchè possano intrecciarsi cogl'intelligibili per certe analogie recondite, cui non è vietato ai prudenti l'investigare. Notate infine, che anche collocando, (ciò che non fo,) nell'intelligibilità il divin Verbo, non solo si può, ma si dee affermare, che i due Primi ne fanno *sostanzialmente* un solo, chi voglia essere ortodosso; essendo verità cattolica che fra le persone divine v'ha distinzione reale, non di sostanza, ma di relazioni solamente. Voi vedete adunque a che pericoloso giuoco giochiate; chè mentre appuntate la mia ortodossia, mettete in compromesso la vostra. Dico, che la mettete in compromesso, guardando alle parole di cui vi valete, e alle sentenze, che talvolta inavvertentemente proferite; chè quanto alle intenzioni vostre, e a quelle del vostro maestro, e di tutti i Rosminiani che io conosco, io le ho per buone e cattolicissime, e mi dorrebbe che altri inferisse il contrario dalle mie parole.

« Invece di Psicologia dovreste dire Ideologia. » Se la buona lingua mel permettesse, lo farei volentieri per obbligarvi. « Questa sostitu-« zione non mi pare semplicemente un error di parole, ella si trova

« quasi ad ogni pagina in cui combattete la dottrina del Rosmini, e « perciò lo mettete in fascio con tutti i Psicologisti moderni, come ta- « luno che prendendo la forma unica della ragione di Rosmini nello « stesso senso delle forme kanziane, non trova altra differenza tra Ros- « mini e Kant, se non quella del numero delle forme [1]. » Dal ripetere che fate a ogni poco quest'avvertenza mi accorgo che ci date molta importanza. Se la filosofia potesse entrare in paragone colla religione, voi mi fareste ricordare certi teologi anglicani dei dì nostri, uomini veramente dottissimi, i quali non avendo oggimai a far altro che rendere ubbidienza alla Santa Sede per rientrare nel giro della Chiesa, si confidano di supplirvi con una parola, attribuendosi il nome di cattolici. Così l'essere chiamato psicologista vi scotta, e credete con una mutazion di vocabolo, di aggiustar la faccenda, e mettervi in salvo. Se il Rosmini fosse psicologista, voi confessate che farebbe male i fatti suoi; ma purchè si chiami ideologista, può viver lieto e felice. Gran potenza delle parole! Ma questa volta il ripiego non mi par fortunato, e vi so dire che non vi gioverà. Chiamate ideologismo o con qual altra voce vi aggrada la dottrina del vostro maestro, e questa sarà nè più nè meno che prima un pretto psicologismo; se già le parole non hanno l'alchimia di mutare l'essenza delle cose. Ma si può ella chiamare con questo nome? Sì, se pigliate la voce *idea*, secondo l'intenzione dei sensisti e dei cattivi razionalisti, che intendono per essa una cosa subbiettiva, una modificazione della mente, o una forma obbiettiva ma contingente e creata; giacchè il Rosmini, come abbiamo veduto, professa l'una o l'altra di queste sentenze, che sostanzialmente tornano al medesimo. In tal caso il Rosmini sarà un *ideologista* o *ideologo* a così buona ragione, come il Destutt-Tracy, e il cavalier Compagnoni, che ristampò con desinenze italiane l'opera del francese filosofo. Ma questo è un abuso intollerabile, come quello che dà a una voce nobilissima un senso non solo diverso ma contrario al suo significato genuino e primitivo, e alla consuetudine dei filosofi più illustri di ogni tempo. Or se il vocabolo si piglia nel suo senso proprio, cioè secondo l'intendimento platonico purgato da ogni ombra di panteismo, che è quanto dire nel significato agostiniano, il titolo d'ideologista non conviene meglio al Rosmini, che quello, verbigrazia, di Copernicano a Tolomeo. Sappiate che in tal caso i soli veri e legittimi ideologisti sono i fautori dell'ontologismo; perchè nulla fuori dell'Ente assoluto può vendicarsi a buon diritto il nome augusto e sacro d'*Idea*. Che se comunemente si adopera la voce *idea* anche per significare i concetti specifici delle cose, questo significato concorre sostanzialmente coll'altro, giacchè le nozioni generiche e i tipi intellettivi delle cose non sono nel nostro spirito, come vogliono i nominalisti e i concettualisti, non sono sem-

[1] Lett. I, p. 12, not. 2.

più imagini o derivazioni, come affermano i semirealisti, ma sono le stesse idee eterne delle cose sussistenti nell' Idea, e in essa da noi contemplate. Laonde in tal caso la voce *idea* accenna sempre all'obbiettività divina ed eterna, come la parola *essere*, anche quando si adopera come significativa dell'esistenza e realtà in universale, esprime l'insidenza della sostanza seconda nella sostanza prima, la dipendenza della causa seconda dalla causa prima, e il nesso della realtà contingente coll'assoluta, mediante la continuità e l'immanenza dell'atto creativo. Io avrei quindi potuto adoperare dirittamente la voce *ideologismo*, come sinonima di *ontologismo*; ma quest'ultima parola mi parve da anteporsi, come lontana da ogni equivoco e disfavore a un' età in cui il nome d'*ideologo* non si può quasi pronunziare senza far ridere le dotte e onorevoli brigate, in grazia del profano abuso che se n'è fatto in Francia, e in altri paesi. E anche credetti che tal parola avesse dall'altra il vantaggio di esprimere, oltre l'oggetto supremo della cognizione filosofica, il metodo con cui esso si dee studiare. Ma ad ogni modo io porto opinione che il titolo d'ideologisti si convenga ai Rosminiani ancor meno che quello di cattolici ai partigiani e discepoli del dottor Pusbey. Che il mio parere sia fondato, apparisce dalle cose finora discorse, e se altro non fosse, ciò che qui toccate del Kant mi somministrerebbe il modo di provarvelo. Il Rosmini veramente pretende che il suo sistema si differenzia essenzialmente dalla filosofia critica, perchè la forma ammessa da lui « è veramente tale *entità* che in sè considerata « è distinta dall'anima e infinitamente all'anima superiore, e informa « l'anima non come la *vita* informa il corpo, ma più tosto come la luce « informa l'occhio [1]. » Concedasi, che la forma rosminiana distinguasi dallo spirito e sia obbiettiva, benchè ciò non si possa accordare con altri dati dell'Autore; non perciò ella avrà alcun vantaggio sulle forme del filosofo tedesco. Imperocchè il vizio di queste non è già precisamente di essere subbiettive, anzichè obbiettive, ma di essere subbiettive e umane, anzichè obbiettive e divine; perchè fuori del divino non vi può essere base idonea per una filosofia dogmatica. Ora la forma obbiettiva del Rosmini è creata, contingente, finita, poichè egli nega che lo spirito abbia l'intuito dell'Ente, che solo è increato, necessario e infinito, cioè di Dio; onde per ciò che spetta al valore scientifico di tal forma, essa non si diversifica da quelle del prussiano psicologo. Egli è vero che il nostro Italiano chiama ivi la sua forma *infinitamente all'anima superiore*; ma se questa frase non si piglia in guisa d'iperbole, come quando verbigrazia si dice che il valor d'Achille era infinitamente superiore a quello di Tersite, essa è uno di quegl'impiastri ontologici, con cui il Rosmini crede di poter medicare le sue ferite, senz'accorgersi che la malattia del psicologista è incurabile, se generosamen-

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 690.

te non si risolve a dismettere il suo sistema. Imperocchè la forma del Rosmini essendo numericamente e quindi anche specificamente diversa da Dio, può sovrastare all'uomo, ma non in modo infinito; giacchè non v'ha alcun essere infinitamente superiore a uno spirito creato fuori di colui che lo creò. Insomma fra le forme subbiettive della Critica della ragion pura, e la forma obbiettiva del Nuovo Saggio v' ha divario di gradi non di natura, d'accidenti non d'essenza: questa e quelle sono del pari create, insussistenti, inette a procreare l'evidenza e la certezza assoluta. Il solo divario reale che corra fra i due sistemi, si è che nel più antico si nega la corrispondenza fra la forma e il suo oggetto in sè stesso, fra il *numeno* e il fenomeno; dovechè tal corrispondenza viene ammessa nella dottrina più recente. Ma abbiamo veduto di sopra, che questa fiducia è affatto destituita di ragione nel sistema del Rosmini; il quale non sa e non può sapere che il suo lume creato renda imagine dell'increato, anzi non può nemmeno affermare che un lume increato abbia luogo, se non facendo un bel circolo. Imperò, se la lode di odiare lo scetticismo e di paralogizzare per fuggirlo, sta dal canto del Rosmini, il merito della buona logica non si può negare al filosofo tedesco.

« Oltre l'Ontologia voi non vedete che la Psicologia, che è la scienza « dell'anima (del soggetto); e di qui credete, che il Rosmini cavi ogni « cosa; ma il Rosmini deduce lo *scibile* (non ogni cosa) dall'Ideologia, « che è la scienza dell' *idea* dell' oggetto ideale, distinto dal soggetto « (dall'anima) e a questo infinitamente superiore [1]. » La colpa non è mia, se io non veggo quello che non c' è, e non si può dare in natura. Voi volete a marcia forza creare un non so che di mezzano fra Dio e l'uomo, fra il Creatore e la creatura, e pigliate per realtà una chimera del vostro cervello. La vostra ideologia o si fonda nell'intuito immediato di Dio, e in tal caso voi diventate malebranchiano di rosminiano ch'eravate prima; o si appoggia all'intuito di *una cosa che non è Dio*, (sia poi quello che volete, ciò non importa,) e allora voi siete psicologista, senza remissione; perchè, (quante volte dovrò ripeterlo?) l'essenza del psicologismo, come sistema distruttivo di ogni certezza, consiste a porre la base dello scibile iu un ideale non assoluto. *Voi credete che il Rosmini cavi ogni cosa dal soggetto.* Io chieggo a voi, se crediate ch' io abbia lette le opere rosminiane colla stessa attenzione, che voi mi parete aver posta nella lettura del mio libro? Persuadetevi che prima di criticare un autore io lo esamino attentamente, e non mi espongo al pericolo di somministrar l'occasione di una facile vittoria a' miei avversari. Se voi aveste letta colla medesima cura la nota seconda del mio secondo tomo, avreste veduto che ci ho raccolti, schierati, ventilati con gran diligenza tutti i passi dove il Rosmini

[1] Lett. I, p. 12, not. 2.

parla come dite; ma ci ho pur registrati tutti i luoghi, in cui per modo ancor più spedito e solenne dice il contrario; ho rilevata la contraddizione delle due parti; ne ho mostro la cagione; e ho fatto tutto ciò con coscienza e con gran rispetto verso l'Autore. Ora voi non dite una sola parola di queste mie critiche, non risolvete una sola delle mie obbiezioni; e per unica risposta all'imputazione di psicologismo ch'io do al vostro maestro, mi dite succintamente che sono male informato se credo che il Rosmini cavi tutto dal soggetto, giacchè egli ammette un *ente ideale infinitamente all'anima superiore*. Dovrò io ripetervi a ogni pagina le ragioni allegate già tante volte per provare che ciò ripugna ai principii fondamentali del sistema rosminiano? Ma ancorchè il facessi ciò gioverebbe poco, quando voi proseguiste laconeggiando e sentenziando senza provare, contentandovi di ripetere, come parola sacramentale, qualche splendida contraddizione del vostro autore; la qual difesa potrà forse convincere chi leggerà soltanto i vostri scritti.

« Noi dunque non vi neghiamo che un solo e stesso Essere che è « Dio, sotto due distinte forme sia il principio e la base ad un tempo « e del mondo ideale e del mondo reale [1]. » Ma voi lo negate, poichè negate che l'uomo apprenda direttamente e immediatamente l'intelligibilità divina; poichè credete che l'idea obbiettiva dell'intuito umano sia numericamente distinta dall'idea di Dio; poichè rigettate la visione ideale di Dio, e la tradizione della filosofia cattolica, di cui santo Agostino è il primo o almeno il più illustre anello. Se pigliassimo a rigore queste vostre parole e le accoppiassimo a quelle, dove dite col vostro maestro, che l'Ente ideale non è Dio, ne seguirebbe che la forma ideale di Dio è secondo voi distinta dalla sua natura; onde verreste ad essere triteista, o qualche cosa di simile. Siate d'ora innanzi più cauto nel connettere, e legatevi al dito questa verità, che chi filosofando si svia, e vuole tutelare il suo errore, raro è, che senza volerlo non iscappucci intorno alle dottrine di maggiore importanza.

« V'accordiamo poi pienamente, anzi vi diciamo che è vera dottri« na, cioè nostra, questa che voi professate, che cioè *l'Ente, come in« telligibile, è l'idea, condizione indispensabile del pensiero umano, e dà « luogo alla psicologia; come sussistente e causante è la sostanza e la for« za prima, e dà materia all'ontologia* [2]. » Vi confesso che questo passo mi ha divertito moltissimo per due rispetti. In prima quella impareggiabile ingenuità a far della vostra sentenza il paragone del vero, dicendo seriamente che la mia opinione è *vera*, perchè conforme alla *vostra*, mi ha fatto nascere un dubbio, che con grande instanza vi prego a dichiararmi. Il quale si è che voi o il Rosmini, (che è tutt'uno,) siate per avventura quell'ideale, che illumina tutti gli uomini; impe-

[1] Lett. I, p. 12. [2] Lett. I, p. 12.

rocchè questo ideale non essendo Iddio, secondo voi, e dovendo essere qualcosa di creato, non so dove più altamente che in voi collocar si possa. Pregovi adunque a togliermi d'incertezza, e farmi a sapere, se voi siete veramente il Logo o il Demiurgo dei filosofi. Dipoi mi sono rallegrato a vedere che in fine in fine fate buono un mio detto, e non solo *m'accordate* per vera, ma di più canonizzate per vostra, (il che è assai più,) una particella della mia dottrina; fortuna quanto più rara tanto più gioconda, che mi ha reso più caro a me stesso. Se non che rimasticando questa dolcezza per assaporarla a mio grande agio, la mia gioia fu alquanto turbata dalla paura di perderla; perchè mi avvidi che io non son degno del vostro elogio, ovvero che voi mi affibbiate un sofisma assai meschino, come unico titolo per meritarlo. Imperocchè quando io scrissi nell'opera mia che l'Ente è il reale e l'Ente è l'ideale, credetti di parlar propriamente, e di ben ragionare, dando alla voce *Ente* lo stesso significato nei due casi. Ma voi ripetendo la mia sentenza, date allo stesso vocabolo due sensi diversi, intendendo per Ente la sostanza assoluta, quando dite che è reale, e principio e base dell'ontologia; e una forma creata e da Dio distinta, quando affermate che è ideale, e fondate su di esso la psicologia. Si vede adunque che attribuendomi la vostra sentenza, come perno del mio ragionamento, e lodandomi a cagione di esso, voi supponete che io abbia usato il mezzo termine di un sillogismo in due sensi diversi; che è un povero sofisma, di cui uno scolaretto si vergognerebbe. Se la cosa è così, io son costretto di restituirvi il complimento che mi avete fatto, e di anteporre alle lodi le vostre censure.

« Ma appunto per questo che un solo e stesso Essere sotto due ri-« spetti diversi è il principio dello scibile e il principio e la base del « reale, perchè non potrà studiarsi sotto un rispetto e poi sotto l'altro, « ma dovrà di necessità studiarsi sotto i due rispetti a un tempo [1] ? » Badate bene, che secondo il Rosmini e voi suo discepolo, l'Ente reale, principio e base dell'ontologia, e l'Ente ideale, principio della psicologia, non sono già *due rispetti diversi dello stesso Ente*, ma due Enti numericamente e specificamente diversi, cioè nel primo caso Iddio, e nel secondo una forma creata. Tanto che in questo luogo voi pigliate per la dottrina del Rosmini quella di un suo avversario; sbaglio enorme, che potrebbe procacciarvi dal maestro qualche scappellotto. Ma lasciando ciò da parte, rispondo alla vostra domanda che da un lato non si può studiare l'Ente reale senza l'ideale, perchè non si può studiare ciò che non si conosce; e dall'altro lato non si può studiare l' Ente ideale senza il reale, perchè non si può conoscere ciò che non è. Vi par egli che questo ragionamento abbia almen del probabile? Dunque se ne può conchiudere che *i due rispetti* dell'Ente sono nella scienza, come

[1] Lett. I, p. 12, 13.

nella realtà, indivisi. Nè perciò, ve lo ripeto, nego io che astratteggiando i due aspetti non si distinguano; e io stesso gli distinguo, usando le due voci *reale* e *ideale;* ma distinguere non è separare; e quando si tratta di cose inseparabili, le distinzioni mentali della facoltà astraente non possono indurre nella scienza un divorzio che ripugna. Il monte non è la valle, nè la valle il monte; ma se un pittore, ritraendo una montagna, e un orografo, studiandola, volessero segregarla affatto dalla vallea, starebbero freschi. E infatti, se oltre al distinguere, voi sequestrate, speculando, il reale dallo scibile, dando per base alla vostra psicologia, o ideologia, *(sit venia verbo)* un' idea senza realtà, e un principio astratto senza sussistenza, voi fondate la casa in aria, come appunto vi è accaduto.

Citate le mie parole, dove dico, che la scienza è incompetente a fondare la verità fuori dell'ontologismo, voi soggiugnete: « La quale sentenza se, nella vostra maniera di esprimerla troppo esclusiva, è erronea, verissima si fa, quando invece di dire *fuori dell'ontologismo*, « diceste solo, che *nel psicologismo* la sciénza è incompetente a fondare « la certezza e il dovere su basi inconcusse. Intesa a questo modo quella « sentenza voi potete bensì con pienissima ragione pronunciarla contro quella scienza che, disperando della filosofia, finisce con dire che « lo *scetticismo* è l'ultima parola che la ragione umana può pronunciare sopra sè stessa, e che bisogna fare allo scetticismo la sua parte « legittima nell' intelletto umano, legando così la scuola scozzese a « quella di Kant la quale veramente non è che uno sviluppo della prima. Voi potete anzi un simile giudizio portarlo su tutti quei filosofi, « i quali vogliono edificare la scienza movendo da un punto di partenza puramente *Psicologico;* e non siete già solo a pensarla così, nè il « primo. Ma una tale sentenza non può colpire il sistema del Rosmini, « il cui punto di partenza è ideologico e non psicologico; e non è psicologico se non quanto l'ente ideale si prende, non com'egli è e a noi « si mostra, ma come un prodotto soggettivo del pensiero astraente[1].» Eccoci di nuovo ai piastrelli grammaticali. Ma almeno confessate ancora un'altra volta (quante sono? me ne rimetto a voi per contarle,) che il psicologismo è il pessimo dei sistemi. Credete poi che il complimento non vi tocchi, perchè chiamate psicologista solo colui, che riguarda l'ente ideale come un'astrazione. E se io vi facessi udir questo appunto dalla bocca riverita del vostro maestro, che direste? Ma vi voglio riserbare questa piacevole novità a un' altra occasione. Per ora mi basta il ripetervi che il psicologismo non consiste solo a porre l'ente ideale nell'astrazione, ma generalmente a collocarlo in una cosa creata, finita, non assoluta. Quanto al ripudiare questo psicologismo, guardimi il cielo dall'attribuirmene il primo onore; chè io non sono

[1] Lett. I, p. 13, 14.

di quelli che fanno nascere la filosofia ai tanti del tal mese del tal anno; ovvero si confidano di averla recata a compimento; e lascio amendue questi vanti al sig. Cousin, aggiugnendovi quanto al secondo per compagno il Rosmini. Ma dopo Sigismondo Gerdil, le cui opere passarono quasi ignote in un secolo non degno di possederle, e dopo gli Scozzesi, (per qualche rispetto,) non conosco filosofo, che abbia per questa parte ristorata la vera scienza. Imperocchè e i pretesi ontologisti germanici, e i razionalisti d'Inghilterra e di Francia sono tutti psicologisti, come avrò occasione di mostrare altrove.

« Se non che voi cadete nell'errore opposto al psicologismo nel dire « che lo scibile, la Filosofia (che è mero scibile) dee partire dall'Onto« logia. L'ontologia è propriamente la scienza dell'Essere in sè e nelle « sue tre forme paragonate fra loro [1]. » Forse l'ontologia, come scienza, non è anche mero scibile? Forse non fa parte della filosofia? In verità che io non so qual costrutto si debba cavare da queste vostre parole. Credete forse che quando si dice l'ideale non potersi separar dal reale, e la filosofia in tutte le sue parti dover avere un fondamento ontologico, si voglia inferir che la filosofia e l'ontologia sono cose solamente e non scienze? A questo ragguaglio la botanica, che studia anche i cavoli, sarebbe un cavolo, e non una scienza. Oh, signor Tarditi, siete pur piacevole e curioso! Distinguete, per l'amor del cielo, la scienza dal suo oggetto. L'oggetto della filosofia è ora il reale, ora l'ideale; ma non mai il reale senza l'ideale, o l'ideale senza il reale, come volete voi. La filosofia poi dee anche essere un reale, se non è un nulla, opinione poco plausibile, almeno a chi non è rosminiano. Ma se ella si considera separatamente dal suo oggetto, il reale della filosofia non è che l'intuito e la riflessione del soggetto, cioè del filosofo. Il suo ideale poi non si distingue nè anco numericamente dall'ideale obbiettivo; perchè l'ideale è sempre unico in ogni caso: la moltiplicità non è che negli esseri che lo contemplano e lo studiano. Così negli ordini materiali il nostro sole è unico, e innumerabili le pupille che gioiscono della sua luce. E questo ideale obbiettivo è lo stesso reale assoluto; perchè l'idealità non è altro, che la manifestazione del reale assoluto, che s'immedesima seco, e del reale contingente da lei creato. Quanto a ciò che dite in particolare dell'ontologia, io vi nego risolutamente ch'essa sia la scienza delle vostre forme, se per esse intendete le tre persone divine. Questo vezzo di profanare il più augusto dei cristiani misteri, facendone un teorema filosofico, è degno del Lamennais e dei semidotti francesi, non è degno di un Italiano, nè del Rosmini. Ma siccome può essere che per quelle benedette forme voi intendiate le proprietà divine razionalmente conoscibili, nè posso dire di aver bene inteso il vostro concetto su questo punto, me ne passerò per ora, acciò

[1] Lett. I, p. 14.

non si dica che frantendendo il vostro maestro io voglio rendergli la pariglia. Fo però voti sinceri acciò il mistero venga diradato, e l'Ontologia promessa esca presto alla luce; la quale, dopo il saggio che ne avete dato, è divenuta il mio struggimento.

« Ora l'Essere reale non entra nello *scibile* se non per le idee o co-« gnizioni che la nostra mente ne ha; da queste dunque si dèe par-« tire come da principio e da lume [1]. » Guardatevi dall'equivocare. Voi dovreste sapere che la voce *idea* si può pigliare propriamente o impropriamente. Nel primo caso essa significa l'oggetto immediato della cognizione, nel secondo l'intuito dell'oggetto conosciuto. Se per idea s'intende il mero e semplice intuito, ogni idea è nella mente. Ma se s'intende per essa il termine dell'intuizione, si chiede qual sia l'oggetto presente allo spirito, quando egli ha l'intuito dell'Ente ideale. Secondo voi e il Rosmini, questo oggetto non è l'Ente reale e ideale, ma un Ente semplicemente ideale, che essendo numericamente distinto dall'altro, (giacchè altrimenti l'uomo avrebbe l'intuito immediato di Dio,) essendo incompiuto, generico, comunissimo e meramente possibile, non può essere che una forma dello spirito, o alla men trista una forma distinta dallo spirito, ma creata, una copia od effigie del vero Ente ideale, assoluto e increato. Egli è falso adunque che voi pigliate le mosse dall'Essere reale, qual ideale, *come da principio e da lume*. Voi non partite, e secondo il vostro metodo non potete partire, che da una copia, da un ritratto, da un'ombra finita, contingente, e però inautorevole dell'Ente ideale; non potete anco sapere, e tampoco provare, che questo Ente ideale si trovi, senza contraddirvi; onde siete pretto psicologista.

« Del resto, se come voi stesso affermate, i *due Primi debbono farne* « *sostanzialmente un solo;* dunque si può passare egualmente dall'uno « all'altro, e dall'altro all'uno. Se in virtù di quell'*organismo* che, se-« condo voi, dee sussistere fra i varii concetti compresi nell'idea del « Primo ontologico, affermate che la *ricerca del Primo ontologico con-* « *duce di necessità a quella del Primo psicologico;* non prova ciò me-« desimo la necessità di cominciare dal secondo anzi che dal primo? « Non prova almeno la possibilità di seguire quest'ordine? Infatti una « volta scoperto il Primo psicologico, in virtù di quell'*organismo* di « cui parlate, saremo condotti necessariamente anche al Primo onto-« logico [2]. » Ma non vedete che è appunto perchè i due Primi sono inseparabili, che io dico passarsi dall'uno all'altro necessariamente? Che modo di raziocinare è il vostro? Io dico: i due Primi sono indivulsi; dunque ne fanno un solo. Voi all'incontro argomentate che si debbano separare, perchè sono inseparabili. Signor mio, vi par egli che questa loica stia alla prova? L'organismo ideale di cui ho fatto parola per-

[1] Lett. I, p. 14. [2] Lett. I, p. 14, 15.

mette certo di separare nella scienza le verità razionali ogni-qual volta il concetto dell'una può aversi senza che si abbia simultaneamente il concetto distinto e riflesso dell'altra. Ma ciò non ha luogo nel nostro caso; perchè egli è impossibile il pensare un' ideale che sia nulla, o un reale che non sia pensabile, com'egli è impossibile il pensare una superficie dotata di larghezza e non di lunghezza, o una relazione senza due termini che la compongano, sebbene queste cose fra loro indivise si distinguano mentalmente per opera dell'astrazione.

« Chi per la corrispondenza che debb'esservi tra la psicologia e l'On-
« tologia afferma che l'una può servire a confermare i dettati dell'al-
« tra, afferma del pari che si può cominciare da qualsivoglia delle due.
« In niun modo adunque voi non potete contestare al Rosmini il dirit-
« to di cui egli usò, di proporsi solo la questione del Primo ideologico,
« ossia del principio dello scibile [1]. » Voi parlate di contestazione e di diritti, come se si trattasse di peculii, d' ipoteche, di fedecommissi, o di altro punto litigioso e dipendente dagli statuti arbitrarii degli uomini. Badate che qui si tratta di scienze, e di scienze metafisiche, cioè di cose tanto inflessibili quanto la matematica, nelle quali l' arbitrio non può nulla. In tali materie non corrono diritti, ma doveri, cioè il dovere di conformare la scienza alla verità, la quale è unica, e non la verità agl' innumerabili capricci degli uomini. Credete voi che il determinare i principii o come voi dite il punto di partenza di una disciplina dipenda dal volere umano, come si può a piacimento collocare qua o colà la porta di un edifizio? Se mi accadesse di murare una casa, potrei per la riverenza che porto a un tant'uomo, com' è il Rosmini, ordinare i compartimenti e i fregi a senno di lui, anzichè del Palladio e di Vitruvio, quando ciò gli fosse in piacere; ma egli non sarebbe certo così indiscreto da farmi antiporre i suoi consigli a quelli di un architetto, per ciò che spetta alla bontà delle fondamenta, alla saldezza delle pareti e delle volte, con pericolo di vedermi cader sul capo la mal congegnata fabbrica, e di essere sepolto sotto le sue rovine. Ma il rischio è ben più grave e il male più grande, quando si tratta di una scienza fondamentale, privilegio e proprietà di nessuno, comun patrimonio di tutti gli umani intelletti, e dal cui buon essere tutto il profano scibile e la stessa religione dipendono. Il più gran nemico di questa in ogni tempo fu la falsa filosofia, e non sarebbe difficile il provare che ogni setta eretica ebbe il suo fondamento in qualche vizio di principii e di metodo eziandio negli ordini meramente speculativi. A che termine i falsi filosofi abbiano condotte in Europa quelle credenze che son pure il puntello della civiltà nostra, ciascun sel vede; onde il ristorare le scienze razionali, e preservarle da nuovi traviamenti e da nuove cadute è l'opera scientifica più importante che

[1] Lett. I, p. 15.

si possa proporre la nostra età. Ma a tal effetto bisogna andare alla radice del male, bisogna deporre tutti gli umani rispetti, ripudiare i mezzi termini e i palliativi, che accrescono il morbo, dissimulandolo, senza lasciarsi spaventare alle grida del volgo, e alla viziosa usanza dell'universale. Imperocchè la passata esperienza dee averci insegnato che gli errori, i delirii, le enormità delle conclusioni filosofiche derivano sempre dai principii, i quali contengono in sè stessi e i dati e i metodi e le deduzioni e i progressi di tutta la scienza. E siccome tali parti non si trovano nei principii esplicate, ma avvolte e chiuse a guisa di germi quasi inapprensibili, perciò egli è d'uopo di una gran solerzia per cernere il loglio dal buon grano, e di una grande severità per rigettarlo. Onde coloro i quali dicono che tali quistioni minute sui principii non rilevano, purchè si sia d'accordo sul grosso delle conseguenze, e le chiamano tritumi inutili e sottigliezze scolastiche, non se ne intendono; imperocchè tal errore che nel suo stato rudimentale è difficile a scorgersi, e par di poco o nessun momento, fecondato che sia dalla logica e giunto a maturità, può perturbare tutta la scienza. Così non potrai forse a prima vista distinguere il seme di una pianta salutifera da quello di un veleno, e un catello da un lupicino; ma lasciali crescere e t'avvedrai ben tosto del loro divario. La scienza dei principii, lo ripeto, è l'importanza del tutto, come quella che contiene i germi di tutta la filosofia e di tutto lo scibile; e in tale scienza non v'ha nulla di accessorio, di accidentale, di poco importante, di opinabile; perchè essa è rigorosa, esatta e precisa come le matematiche. La controversia che corre fra me e il Rosmini risguardando appunto questa scienza madre, è dunque di massima importanza; il che mi scuserà presso i buoni intenditori, se paresse a taluno ch'io ci metta troppa mazza, trattandola, e troppa inflessibilità nel rigettare certe opinioni di un uomo benemerito degli studi comuni. Voi vorreste ch'io fossi men difficile e scrupoloso, e non *contestassi* al vostro maestro il diritto di camminar come vuole nella prima scienza, e me lo dite in un certo modo, che par quasi mi accusiate di poca gentilezza, se rifiuto di farvi questo piacere. Ma badate che qui si tratta di una quistione di metodo, che nasce da una quistione vitale di principii; poichè il voler fondare la psicologia fuori dell'ontologia suppone che nella scienza umana l'ideale sia separabile dal reale; principio che è l'essenza e l'anima della filosofia rosminiana, e che come ho provato è pregno di uno scetticismo assoluto. Nè perciò confondo io già la psicologia coll'ontologia, come pare vogliate inferire dalle mie parole. La psicologia s'immedesima coll'ontologia solo quanto ai principii, o vogliam dire al Primo psicologico, identico all'ontologico; e questa condizione è comune alle scienze speculative e di ogni genere, le quali tutte pigliano dal Primo ontologico i principii da cui muovono, i dati e il soggetto in cui si tra-

vagliano, i metodi che seguono, e il fine a cui s'indirizzano. Ond'è che il Primo ontologico si appella filosofico, in quanto risguarda tutta la filosofia; e si potrebbe del pari chiamar scientifico o enciclopedico in quanto si estende a tutto lo scibile. Ma salvo questo punto comune a ogni disciplina; salvo questa medesimezza iniziale e fondamentale, la psicologia si distingue dalla ontologia in tutto il resto del suo processo. L'ontologia è il centro, in cui si appuntano tutti i raggi del gran circolo scientifico: la psicologia è uno di questi raggi. Iddio, in cui s'immedesimano il reale e l'ideale, è il centro della scienza, come della natura; onde tanto è assurdo il dire che la psicologia non s'attenga all'ontologia, quanto l'affermare che lo spirito dell'uomo non dipenda dal principio creativo dell'universo. Voi distinguendo il principio psicologico dall'ontologico, create una psicologia, senza base e senza valore: negando che l'ontologia sia la scienza prima, e fabbricando una ideologia chimerica, che si distingue solo di nome dalla psicologia, distruggete tutte queste discipline, e con esse l'universalità dello scibile.

« Stabilito che la questione proposta dal Rosmini nel Nuovo Saggio « si è quella del *principio dello scibile*, e non del *principio e base del* « *reale*, » (che è quanto dire stabilito appunto quello, di che io accuso principalmente il Rosmini) « chi per poco pon mente a ciò che può es- « sere *principio dello scibile*, non può fallir di vedere che la questione « di un tale principio non può consistere in altro, che nell'esaminare « quale sia l'incatenamento naturale delle idee e de' pensieri umani, « affinchè, trovate le relazioni di dipendenza che hanno fra di loro, si « riesca finalmente a conoscere e stabilire quale sia quella fra tutte le « idee, quel *primo noto*, che non dipenda, non abbia bisogno delle altre « per poter esser concepita dalla mente umana, e dalla quale le altre « tutte dipendano, non possano cioè essere concepite, senza che essa « mente concepisca insieme quella prima [1]. » No, signore, ciò non basta, se per *primo noto* non intendete una verità dotata di realtà e di sussistenza. Se all'incontro ponete il *primo noto* in una mera generalità e in una pretta astrazione sfornita per sè stessa di valore obbiettivo e assoluto, voi non potrete dedurne lo scibile, come quello che non può consistere senza una base obbiettiva. Voi discorrete sempre presupponendo per vero un error capitale, e per certo ciò che non potrete mai dimostrare, qualunque opera facciate per riuscirvi. Il qual errore è la separabilità dell'ideale dal reale nella scienza, fondato sull'abuso che fate di un'astrazione. Esaminando la vostra seconda lettera avrò luogo di mostrare più largamente l'error capitale del vostro maestro, che infetta tutte le parti del suo sistema; ancorchè per convincerne la falsità non sia d'uopo di un lungo discorso. Lo stesso Rosmini ve ne porge il modo; poichè egli s'accorda coll'antico dettato delle scuole,

[1] Lett. I, p. 15, 16.

che l'Idea, l'Ente, e la stessa Verità [1]. Or come mai la verità può non esser reale? Come potete disgiungere dal reale il vero, che è la realtà suprema? Come non v'avvedete, che fatto questo divorzio, e ridotto il vero a una mera possibilità, senza alcun fulcro reale e effettivo, la stessa possibilità svanisce, o al più non dura che come una vuota e subbiettiva astrazione dello spirito? Che cos'è l'ideale per noi, se non l'attinenza di una realtà intelligibile per sè stessa col nostro spirito da lei creato, colla facoltà d'intendere ciò che può essere inteso? E la verità non produce ella la certezza? La certezza non è fondata sulla verità? Or come si può esser certo di ciò che non è reale? E che cos'è il sapere, se non il conoscere con certezza? Se dunque lo scibile è inseparabile dal certo, il certo dal vero, e il vero dal reale, ciascun vede per sè medesimo quel che ne segua. La scienza e la realtà sono dunque inseparabili. La realtà è l'essere concreto e intelligibile, e la scienza è l'intelligenza di questo essere. Egli non basta adunque a nessuna scienza il conoscere *l'incatenamento naturale delle idee e dei pensieri umani*, se non si conosce di più che questo incatenamento corrisponde a quello delle cose; altrimenti si scambia la filosofia col romanzo e la scienza colla poesia. Ora la corrispondenza delle cose e delle idee non si può ammettere, se la prima idea non è anche una cosa, se non è la prima cosa, che produca tutte le altre cose, come la prima idea produce tutte le idee. La vera scienza è veramente come una catena, di pregio inestimabile anche nella vita operativa, poichè col mezzo di essa l'arte umana può sollevare il mondo. Ma a tal effetto si richiede che il suo primo anello sia bene e saldamente attaccato, perchè una catena senza appicco, come una leva senza appoggio, torna in tal caso affatto inutile. Chè sebbene la vostra catena scientifica fosse così perfetta, come la rete di Caligorante fatta da Vulcano,

> « Di sottil fil d'acciar, ma con tal arte,
> « Che saria stata ogni fatica invano
> « Per ismagliarne la più debol parte, »

secondo che racconta l'Ariosto [2], se di più non l'appendeste a un buon chiodo, o arpione, o altra sorte d'appiccagnolo ben saldo e proporzionato al peso da sollevarsi, non ne potreste cavare il costrutto, che vi proponete. Or sapete dove si dee porre il sostegno della catena scientifica per averne servigio? In Cielo, e non altrove. *Ab Jove principium*, diceva il motto dell'antica sapienza italica, che avete letto in fronte al mio libro. La vera filosofia somiglia a quella catena d'oro, di cui parla Omero [3], colla quale il Giove pelasgico, ombra del Iao o Ieova biblico, può tirar in alto a suo piacimento, e render pensile il mondo. Ma se invece di annodarla all'Olimpo celeste, come il Dio omerico, voi volete attaccarla alla terra, o al più appiccarla alle nubi, come il Rosmi-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 64, seqq. [2] Fur. XV, 56. [3] Il. VIII.

così come elle suonano, mi affido di potervi mostrare che io non son costretto a ritrattarle per evitar la taccia di contraddirmi o di adulare; chè sarei veramente un adulatore, se le avessi pigliate nel senso vostro. Capisco che questa intramessa farà ridere più di un lettore; e vi confesso che rido anch'io, scrivendola; parendomi assai singolare il vedermi accusato di troppa urbanità, e costretto a scolparmi di un complimento, come se fosse un'ingiuria.

Voi citate iteratamente e con molta prosopopea due luoghi delle mie opere, in cui ho lodato le dottrine del Rosmini [1]. Questo almeno vi dee provare ch'io apprezzo la persona e i libri del vostro maestro, e che il mio dissenso da lui non muove da avversione, o altro ignobile affetto, e non mi toglie la dovuta stima dell'autore e delle sue opere. E siccome uno di questi luoghi si trova nell'Introduzione scritta quando io era già informato dell'articolo luganese, in cui, (se si piglia alla lettera,) il Rosmini risponde coi pugni alle mie carezze, potete ritrarne che io so anche occorrendo ommettere un giusto risentimento. Ma voi pretendete, che le mie lodi ripugnano alle mie censure; onde mi dite in un luogo gravemente: *io vi restituisco in tempo per ritrattare quella lode* [2]. Tranquillatevi, sig. Tarditi, che fin qui nè io nè voi non siamo obbligati a restituzione. Io non ho mai stampato in nessun luogo ciò che ivi mi fate dire, essere cioè il Rosmini *il primo psicologista del secolo* [3], perchè questa non sarebbe nella mia bocca una *lode*, come credete, ma la più grave contumelia possibile a proferirsi contra un filosofo qualunque, non che contro un personaggio così onorando come il Rosmini. Oh povero sig. Tarditi, che distrazioni sono le vostre? Voi mi attribuite una frase che non ho detta; e pigliate per un complimento il più solenne incarico, che potrei dare a un galantuomo. Imperocchè nel mio vocabolario le parole *psicologismo* e *psicologista* hanno un senso ben diverso da quelle di *psicologia* e di *psicologo*, e significano l'una il sistema speculativo più funesto, da cui nascono tutti gli errori, e l'altra chi professa questo sistema. Il Rosmini è certo psicologista suo malgrado; ma come uomo giudizioso e pio, egli rigetta le conseguenze de' suoi principii ogni qualvolta al buon senso e alla religione ripugnano. Felice e onorevole incoerenza, che mi vieta di dargli quella lode singolare che voi avete sognata, e che forse non oserei conferire anche a chi la meritasse per paura di parere troppo inurbano.

Ma almeno, direte, il Rosmini è secondo voi il principe dei psicologi, poichè affermate che *niuno ha fatto finora un esame così compiuto e sagace del Primo psicologico* [4], Adagio, signor mio, pesate bene queste parole, poichè a giudizio vostro bisogna governarsi nei complimenti colle bilancette dell'orafo. Che cos'è il Primo psicologico separato dal-

[1] Lett. I, p. 16, 17, 18, 27.
[2] Lett. I, p. 27.
[3] *Ibid.*
[4] Lett. I, p. 15.

l'ontologico, e come lo considera il Rosmini, secondo la dottrina del mio libro? Una chimera. Io avrò dunque detto che il Rosmini analizzò una chimera assai meglio di tutti i suoi precessori. La lode non è grande, nè tale da fare arrossire la modestia del lodato. Il quale potrebbe forse risentirsi dell'ironia, se l'avessi encomiato in tal forma; il che era però al tutto fuori della mia intenzione. Pigliate adunque quelle frasi pel loro verso, e come usano i lettori discreti, che non misurano i complimenti col compasso nè colla squadra, e non confondono il galateo colla matematica. Imperocchè se mi è accaduto talvolta di far plauso a ciò che è lodevole con termini troppo vivi, (del che non credo di avere a pentirmi, se la gentilezza non è peccato,) mi farei coscienza di commendare eziandio rimessamente ciò che è biasimevole e degno di censura. Così, verbigrazia, a proposito di voi e della vostra apologia, io potrei facilmente trasmodare, quando venissi a discorrere del vostro amore pel vero, e dell'affezione che portate al vostro maestro, dando a queste virtù le lodi che esse meritano; ma quanto al celebrare l'efficacia della vostra logica, e la bravura che mostrate a gittarvi nel cuore della battaglia, pigliando l'avversario a corpo a corpo, invece di bezzicarlo alla coda, state sicuro che non avrete mai a tassarmi per questa parte di lodatore importuno, od esagerato. Avvertite in oltre che le frasi elogistiche di cui mi valgo nell'Introduzione riguardo al Rosmini, essendo premesse a una critica del suo sistema, ragion vuole che s'intendano con quei temperamenti, e lor si dia quella tara che risulta da tutto il contesto. E poichè voi volete che si proceda col regolo o coll'archipenzolo anche in questa faccenda, mano a soddisfarvi. Dico adunque che il Rosmini ha giovato alla psicologia, e che si dee riverire il suo nome come benemerito delle scienze filosofiche, quando sia lecito di correggere gli errori non piccoli e adempiere le lacune notabili del suo sistema; ma che se ciò si vuol vietare, giudicando che tal sistema sia buono e perfetto, egli avrà assai più nociuto che giovato agli studi speculativi. Prima di lui gli ontologi di maggior polso aveano riconosciuto l'intuito continuo e immediato dell'Assoluto, e collocata in esso la base del sapere. Ma le loro investigazioni a questo proposito non erano compiute, nè precise; mancavano di rigore scientifico; non abbracciavano che una parte della materia; e quel che ci era di oscuro e di difettuoso noceva all'evidenza del rimanente e dimezzando la verità, potea aprir l'adito a conseguenze erronee e funeste. Infatti, si poteva chiedere in che modo l'intuito dell'Ente assoluto si connetta con quello delle cose create? Come l'esistenza sostanziale delle creature si accordi colla infinità divina? Qual sia il nesso per cui si collegano insieme que' due ordini di cose e di cognizioni? A queste e simili domande che si affacciavano naturalmente allo spirito que' primi ontologi non soddisfecero in modo scientifico. E far nol po

levano, senza ricorrere all'idea di creazione sostanziale e libera, senza appurare la sua simultaneità con quella dell'Ente assoluto, e senza assegnarle nella scienza quel principato che gli oracoli divini le avevano dato nella religione. La qual opera non era poi altro in sostanza che l'organizzamento scientifico della formola ideale. Ecco ciò che non fecero i predecessori del Rosmini, e ciò che avrebbe dovuto far egli per arricchire veramente e condurre innanzi la scienza. Veggiamo ora ciò ch'egli ha fatto. Invece di aggiungere alla teorica della visione ideale ciò che le mancava, le tolse il meglio di quello che aveva, come chi per far vivo e moltiplicare col traffico un tesoro capitatogli alle mani, cominciasse a disperdere l'oro e il mobile più prezioso che vi si trova, serbando solo gli accessorii del capitale, e il men nobile metallo. L'Ente degli antichi ontologi era reale e ideale, e comprendeva il concetto dell'ente possibile, qual tipo dell'intelligibile e del fattibile in universale, inseparabile dalla intelligenza e dalla virtù creatrice. Il Rosmini cominciò a scavezzare l'Ente assoluto, dividendo nella scienza il reale dall'ideale, e ripudiando il primo, senz'avvedersi che distruggeva anche il secondo, perchè negli ordini del pensiero umano, come in quelli delle cose, l'idealità è inseparabile dalla realtà assoluta. Fatto questo primo smembramento contro natura, egli fu costretto a farne un secondo, cioè a mutilare lo stesso Ente ideale e non reale, riducendolo al mero Ente possibile; giacchè l'idea del possibile che è solo una parte dell'ideale reale, diventa tutto l'ideale, ed esaurisce per così dire l'idealità *tutta* quanta, ogni qual volta essa viene scompagnata dalla realtà. E anche qui l'italiano filosofo non si accorse che distruggeva eziandio quel poco che volea conservare; giacchè il possibile non può stare senza un ideale più esteso, come l'ideale non può consistere senza il reale. A queste due demolizioni intellettive ne succedette una terza, cioè la distruzione dell'elemento obbiettivo, che si trova nell'ente possibile, di cui il Rosmini non serbò che l'elemento subbiettivo, benchè questo pure in effetto sia dall'altro inseparabile. Il possibile infatti non essendo che il pensabile, come pensabile, ha due diversi rispetti secondo che si riferisce al pensiero increato o al pensiero creato. In ordine al primo, esso è il pensabile in universale, come pensato da Dio: in ordine al secondo, esso è il pensabile in universale, come ripensato dall'uomo colla riflessione, che è quanto dire il ripensamento umano e riflesso del pensabile in universale pensato da Dio. Di questi due elementi, il primo è da noi afferrato coll'intuito, e il secondo colla riflessione sola; il primo è obbiettivo ed estrinseco all'intuito che lo apprende, il secondo è subbiettivo, risiede in esso intuito, cioè nello spirito intuente, come effetto dell'atto intuitivo, ed è ivi colto dalla riflessione. Il valore dell'elemento subbiettivo dipende dall'obbiettivo; perchè il pensabile umano è solo legittimo in quanto si riscontra col pensabile di-

vino, di cui è una copia, come il pensiero dell'uomo è un'imagine dell' intelligenza creatrice. D'altra parte il pensabile divino e obbiettivo s'immedesima coll' ideale e questo col reale assoluto, secondo le cose testè discorse. Ora il Rosmini avendo separato l'ideale dal reale, e il possibile dall' ideale, fu costretto a sequestrare altresì nel concetto del possibile il pensabile umano dal pensabile divino, escludendo l'ultimo, e facendo grazia al solo elemento subbiettivo di questa nozione, il quale come possa stare senza l'altro, e aver qualche valore, ciascun sel vede. E veramente egli non potea fare altrimenti, governandosi, come vedremo, nelle sue inchieste col solo metodo psicologico; il quale, consistendo nell'applicare la riflessione al solo soggetto, non può cogliere tutto ciò che è obbiettivo, come è lo stesso possibile considerato qual pensabile e pensato divino, e non semplicemente qual pensabile e ripensato umano. Vero è che l'Autore ricorre ai dati ontologici ogni qual volta ciò è richiesto per evitare le deduzioni assurde de' suoi principii; onde afferma in molti luoghi che il suo possibile è obbiettivo; come in altri immedesima il suo ideale col reale divino; ma tutte queste sentenze ripugnando manifestamente al suo principio fondamentale della separazione del reale dall' ideale, si debbono scartare, (come paralogismi onorevoli al diritto senso e alla pietà dell'Autore,) chi voglia farsi un concetto esatto e logico del suo sistema, e conoscere i frutti che se ne possono ragionevolmente aspettare per le scienze filosofiche.

La separazione del reale dall' ideale, che voi, sig. Tarditi, confessate così ingenuamente, recandola a merito e a guadagno anzi che a torto ed a perdita del vostro maestro, è adunque il principio cardinale del suo sistema, e la sorgente di tutti gli errori suoi. Di qui nascono i suoi paradossi intorno alla cognizione umana, e i vizi copiosi della sua psicologia; dei quali avrò in un'altra lettera occasione di parlarvi alquanto minutamente. Imperocchè siccome l'ideale è unico per tutte le intelligenze, l'alterazione introdotta in esso dal Rosmini dee stendersi per tutte le sue attinenze, e corrompere le parti più vitali della psicologia stessa. Il che io noto, perchè parete credere o voler far credere, che io abbia esaltata senza riserva la psicologia del vostro maestro; laddove io ho notato, (appunto in uno di quei passi encomiastici che allegate,) che ci è dentro *un difetto importante* che vizia le sue analisi psicologiche, e da cui nacquero i traviamenti ontologici dell'Autore [1]. Dissi *difetto*, perchè allora io non sapeva che fosse un peccato il parlare civilmente, e l'attenuare al possibile le mende del prossimo; ma ora dopo la castigatura che me ne avete data, correggendomi dico, che non il *difetto*, ma l'*assurdo* capitale della psicologia rosminiana, è appunto la separazione del reale dall'ideale. Dalla quale l'Autore fu tratto a negare l'intuito immediato, e la percezione diretta del concreto,

[1] *Teor. del sovr.*, p. 364.

facendo consistere tutta la cognizione umana in una mera e *insussistente* astrazione, e affermando che ogni concreto è inconoscibile per sè stesso. E siccome tolta la notizia del concreto, lo scetticismo e il nullismo sono inevitabili, egli suppose per ripararvi un'equazione chimerica fatta dallo spirito fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva degli obbietti; equazione seco stessa ripugnante, come ho provato altrove [1], con alcuni argomenti, ai quali avete creduto bene di non rispondere una sola parola. Diede una falsa teorica del giudizio, che è l'operazione conoscitiva più importante e fondamentale dello spirito umano, supponendo che l'idea sia separabile dal giudizio; imperocchè l'idea e il giudizio riferendosi all'ideale e al reale, se questi sono separabili a rispetto nostro, se il primo di essi è da noi percepito senza il secondo, ne seguita di necessità che l'idea per sè stessa può stare senza il giudizio. Collocando la prima, anzi unica notizia dell'uomo, in una mera idealità astratta senza realtà e concretezza di sorta, da un lato egli fu costretto a ripetere dall'intervento della facoltà sensitiva interiore e esteriore la varietà delle nostre cognizioni; dall'altro venne sforzato a dedurre l'elemento intellettivo di tutte le idee da quella idea vuota e unica: onde pel primo verso cadde nell'errore dei sensisti, che ripetono dai sensi le nozioni metafisiche, morali, estetiche, matematiche; pel secondo, precipitò nell'assurdo degli emanatisti, che fanno derivare l'una idea dall'altra per via di generazione, invece di farnele discendere per via di creazione o di produzione logica, secondo che esse idee esprimono un fatto contingente o una verità assoluta. Viziato il principio generico della quistione dell'origine delle idee, l'errore trapassò nelle applicazioni speciali che volle farne; il che mi sarebbe facile a provare, chiamando a rassegna le analisi rosminiane delle idee di tempo, spazio, sostanza, bene morale, e simili, se questo non richiedesse un troppo lungo discorso.

L'ontologia che tratta della realtà assoluta, e de' suoi vincoli colla realtà creata in universale, riuscì ancor più sformata e guasta della sua figliuola, (dovrei dir genitrice, secondo voi e i psicologisti,) dalle mani del suo nuovo padre. Dico di quella parte dell'ontologia, ch'egli tratta o accenna nel Nuovo Saggio; perchè l'altra che non è ancor pubblicata, non può essere un oggetto di critica, ma solo di desiderio e di speranza. Avendo sostituita la mera riflessione all'intuito, egli pose il punto di partenza della filosofia, per usare il vostro linguaggio, in un'idea vaga, insussistente, subbiettiva, creata, e quindi impotente a costituire una verità assoluta e un vero ed assoluto ideale. Fece dipendere la conoscenza che abbiamo del reale da un giudizio composto di un soggetto cieco, sensitivo, inconoscibile e di un predicato conoscibile, ma privo di sussistenza fuori dello spirito; e su questi due fon-

[1] *Introd.*, t. II, p. 23-29.

damenti subbiettivi, (benchè obbiettivi gli chiami,) che è quanto dire su questo doppio nulla obbiettivo, piantò non solo l'esistenza di sè e del mondo, ma quella di Dio, e commise la verità più augusta e più momentosa all'appoggio di un sofisma. Volendo del pari ripetere da quella vuota idealità la regola suprema del vero, e i principii razionali della contraddizione e della ragion sufficiente, basi del discorso e fonti della certezza; spogliò questi principii di ogni concretezza e realtà ideale, e riducendoli ad astrazioni in aria, aperse un adito amplissimo all'immoralismo, all'ateismo, al nullismo, e allo scetticismo più assoluto; e per ovviare a tali conseguenze orribili e calamitose che gli si affacciavano in folla, e da cui l'animo suo religioso abborriva, entrò in un tal pelago di contraddizioni, da far perdere il bandolo a un lettore poco esercitato in queste materie, e da dare una facile vittoria ai suoi apologisti, se la bontà o reità di un sistema si dovesse giudicare non dalla logica de' suoi principii, ma da quella de' suoi seguaci. Ecco quali sono sommariamente i torti filosofici del Rosmini, nati tutti per diritto filo da quel primo *difetto* di sequestrare il reale dall'ideale, collocando nell'ideale solo il principio di tutto lo scibile. Parvi egli che questo sia stato un vero progresso rispetto alla sublime dottrina della platonica antichità, purgata da ogni vizio panteistico, per opera di quella illustre scuola cattolica, di cui santo Agostino fu il primo maestro, e il Gerdil l'ultimo discepolo? Questi valorosi aveano gittate le fondamenta, e incominciato soltanto, anzichè compiuto l'edifizio. Che fece il Rosmini? Forse attese a finirlo, levando alto le colonne del tempio, e posando sovra di esse quella maestosa cupola, che come il capolavoro di Michelangelo, dee toccare il cielo? No; anzi gli parve di dover rifare le fondamenta, quasi che non fossero salde e sicure a sufficienza; e invece di piantarle sul terren sodo e pillato, credette di far meglio a bilanciarle in aria a forza di gassi o di vapori, come un globo areostatico. Questa prudenza in un architetto vi par ella molto degna di lode? Se non che il Rosmini non fu anco inventore del suo paradosso; e non fece che rinnovare l'opinione dei semirealisti peripatetici del medio evo, diversa dal nominalismo in apparenza, concorde in effetto[1].

Ma se il Rosmini errò come filosofo così gravemente, egli compensò in parte questi mali con alcuni beni. Prima di lui l'idea dell'ente non si era ragguagliata con tutte le nozioni derivative dello spirito umano. L'autore del Nuovo Saggio imprese a fare questo confronto, e mostrò che tal concetto si collega con tutti gli altri e precede loro logicamente. Al che io feci allusione, quando lodai *la riduzione psicologica di tutte le idee* fatta dal Rosmini, come un *progresso importante*, ben-

[1] *Introd.*, t. II, p. 725, 726. L'autore medesimo lo confessa nel *Rinn. della fil. del Mam.*, p. 498, seg. e altrove.

chè accennassi il vizio, che nuoce a questa e a tutte le altre verità della sua psicologia. Infatti la sua riduzione involge due gravi errori: 1° l'introduzione di un vincolo generativo fra tutti i concetti secondarii e l'idea prima, invece del nesso logico e creativo [1]; 2° la surrogazione di quella idea così smingherlina e infeconda del *pensabile umano* all'idea del vero Ente assoluto e creatore, cioè di un falso Primo psicologico al vero Primo filosofico. Se in vece di contentarsi di quella vana possibilità, egli fosse risalito al vero Ente, quale ce lo porge la riflessione ontologica, egli avrebbe trovata la formola ideale; la quale spande sulla natura e origine delle idee una mirabile luce, come avrò occasione di mostrarvi nelle lettere seguenti. Perciò se il Rosmini è da lodare per aver avuto l'idea felice di cercare nel concetto dell'Ente la radice delle umane cognizioni con un'analisi psicologica che chiarisse minutamente la sentenza generica de' suoi antecessori, non possiamo egualmente ringraziarlo del modo con cui colorì il suo disegno, pigliando per la vera idea dell'Ente solo un'ombra di essa. Laonde io porto opinione che anche dopo i lavori rosminiani la soluzione del quesito sull'origine delle idee, l'analisi dell'idea dell'Ente e dell'intreccio di essa colle altre nozioni, siano ancora da farsi; benchè confessi molto volentieri, che il Nuovo Saggio colle verità imperfette che contiene, e coi suoi medesimi errori, ha agevolato l'opera a chi vorrà porvi mano. E aggiungo che la risoluzione di questi e degli altri problemi psicologici non potrà mai essere soddisfacente e fondata, se non viene dedotta dalla formola ideale, principio supremo del sapere. So che questo giudizio è severo; ma lo credo giusto, e mi tengo in grado di proferirne più ampie prove quando occorra. Nelle mie precedenti opere io l'aveva accennato coi modi più riverenti ch'io aveva saputo; perchè mi duole assai, discorrendo di un uomo ingegnoso e dotto, di un mio compatriota, di un figliuolo devoto e di un ministro operoso e zelante della Chiesa, il dir cose che paiano men che gentili; ma la sua poca urbanità, e lo scandaglio geometrico che avete voluto fare de' miei complimenti, mi vi costringono. Imperocchè, siccome un lungo esame mi ha fatto capace, che le conseguenze legittime del rosminiano sistema sono esiziali alla buona filosofia e alla religione, io mi credo in debito di combatterlo con quei modi che sono opportuni, acciò la verità venga a galla, e non sia sopraffatta dal tuono cattedratico, dall'audacia o dall'asprezza delle parole.

Questo lungo esame ch'io dico di aver fatto delle opere del Rosmini vi parrà strano, dappoichè sentenziaste che io aveva recato nella lettura di quelle la stessa considerazione e imparzialità che il patriarca della miscredenza moderna adoperava nelle sue lucubrazioni filosofiche [2]. Tuttavia m'affido che questo po' di polemica basterà per mo-

[1] *Introd.*, t. II, p. 93-105. [2] Lett. I, p. 3, 4.

strare agli assennati da che lato si trovino la leggerezza e la temerità; giacchè dopo le cose dette niuno potrà più accusarmi con garbo di aver franteso il vostro autore, se prima non proverà che egli e i suoi discepoli hanno saputo conoscere e pesare le conseguenze legittime del loro sistema. Tuttavia non credo inopportuno di dir due parole in universale sulla via che tenni filosofando per giungere al punto in cui mi trovo. Assai prima che uscisce alla luce il Nuovo Saggio del Rosmini, io era persuaso della grande importanza che l'idea dell'Ente ha in filosofia, e della maggioranza dell'ontologia sulle altre scienze speculative. Io non avea già trovati questi primi concetti da me; perchè negli ordini ideali l'invenzione assoluta non è possibile; tutta l'opera di noi poveri uomini si riduce ad esplicare colla riflessione, mediante l'aiuto della parola, i germi somministrati dalla cognizione intuitiva.La parola, che destò in me quei primi presentimenti fu quella della religione, (consegnata in molti luoghi delle sacre lettere,e specialmente nel tetragramma,) e di alcuni illustri filosofi cristiani, fra'quali citerò solamente il Malebranche, il Boursier, (che nel suo trattato sull'Azione divina assegna al concetto dell'Ente un luogo principalissimo,) e il Gerdil, che difese con grande ingegno la dottrina agostiniana rinnovata dal Malebranche, contro i suoi oppugnatori. Ma stando nei termini di questi autori, e nulla aggiugnendo all'idea dell'Ente improducente, io non vedeva come si potessero evitare certe conseguenze favorevoli al panteismo. Quando apparve il Nuovo Saggio lo lessi con piacere, e mi parve lodevole piuttosto la sagacità psicologica dell'Autore che non l'uso che ne aveva fatto, accorgendomi ch'egli pure non potea evitare logicamente il panteismo, se non con un eccesso anco peggiore, cioè collo scetticismo e col nullismo assoluto.Vidi che per mettere in salvo ogni verità, uopo era attenersi al principio malebranchiano solo atto a fondare saldamente la scienza, e per cansare i corollari panteistici era di mestieri compirlo; giacchè questi non poteano nascere che da qualche mancamento e imperfezione di esso. Avendo indirizzate le mie meditazioni per questo verso, avvisai che il difetto dovea consistere nell'assenza dell'idea di una creazione sostanziale e libera; e siccome io aveva già immedesimato coll'Ente ideale il principio di contraddizione, m'accorsi che identificando con esso nello stesso modo il principio della ragion sufficiente, l'Ente improduttivo diventava creatore, e il panteismo era distrutto da quel medesimo principio che pareva favoreggiarlo. Il principio della ragion sufficiente importa la creazione,cioè la causazione sostanziale e libera del contingente, ogni qual volta lo spirito nel suo processo discenda dalla ragione al suo effetto, invece di tenere il cammino contrario.Ma il processo discensivo è veramente quello dello spirito nella prima notizia che ha delle cose? Certo sì, se il discorso contrario è impossibile e contraddittorio, com'è veramente; imperocchè la

nozione del contingente presuppone logicamente quella del necessario, e non viceversa; ond'è forza che lo spirito intuente discenda dal necessario al contingente, dalla ragion sufficiente e assoluta al suo effetto libero e finito; nè può discendervi, se non mediante il concetto della creazione. Per tal modo io fui condotto a concepire distintamente la formola ideale, come Primo filosofico dello spirito umano; la quale fu come un lampo di luce, che mi fece vedere in modo confuso la soluzione di tutte quelle difficoltà, che mi avevano angustiato, e mi erano parute per poco insuperabili. Tuttavia non volli affidarmi a questa prima apparenza, sapendo quanto sia facile l'illudersi circa i propri pensieri; e la formola ideale, come principio protologico del sapere, non fu per me da principio che un'ipotesi scientifica. Pigliandola come tale, la cimentai applicandola da un lato a tutte le quistioni di filosofia, e dall'altro a tutti i sistemi di questa scienza, e vidi ch'essa scioglieva le une e spiegava gli altri non solo assai meglio che non s'era fatto finora, ma assai più pienamente e precisamente che non pareva da aspettarsi in tali materie, recando nelle cose speculative un'esattezza e un rigore pari a quello delle matematiche. La sottoposi all'analisi, e la studiai in sè stessa coll'aiuto di quella riflessione ontologica, onde vi parlerò fra poco; e la trovai presente in ogni pensiero, implicata in ogni giudizio, scolpita profondamente in ogni parola. Giunsi a questa conclusione che il pensare umano, eziandio ne' suoi minimi elementi, sarebbe psicologicamente e logicamente impossibile, se la formola ideale non risplendesse del continuo all'intuito, e non fosse la tela immota e perenne, su cui la riflessione ordisce i suoi maravigliosi lavori. D'altra parte lunghe ricerche e comparazioni mi persuasero che fuori di questo principio è vano e impossibile il vincere appieno e sterminare gli errori massicci del sensismo, del nominalismo, del fatalismo, dell'immoralismo, dell'ateismo, del panteismo e dello scetticismo; i quali finora ripullularono di tempo in tempo con grave scandalo degli uomini e disonore della scienza, perchè furono assaliti per fianco, anzichè attaccati di fronte, e sterpati dalle radici. E siccome la formola ideale sola somministra le armi acconcie a spiantarli, così ella perfeziona, riunisce e riduce a compimento scientifico i trovati migliori e dispersi delle scuole più illustri, dagli antichi Platonici fino ai moderni Scozzesi; come sono, verbigrazia, le teoriche delle idee e della percezione, insegnate da Platone e dal Reid; le quali hanno bisogno l'una dell'altra, e si compiono reciprocamente, ma non possono trovare il punto in cui combaciano insieme e si meschiano, fuori della formola ideale. La quale mostrando altresì il centro, in cui si appuntano e si confondono il reale e l'ideale, si appuntano senza confondersi il necessario e il contingente, l'infinito e il finito, riduce a unità da un lato la scienza e la pratica, il pensiero e l'azione, la vita speculativa e operativa degli uomini, e dall'altro la scien-

za ed azione umana colla scienza e azione divina, rimovendone egualmente la separazione introdottavi dai filosofi volgari e superficiali, e la confusione immaginata dai panteisti. Per tal modo tutto lo scibile umano muove da un solo principio non subbiettivo, come quello dei sensisti, e dei Critici, non vago, ipotetico e confuso, come quello dei razionalisti, non insussistente, astratto, infecondo, come quello dei Rosminiani, ma da un principio obbiettivo, determinato, concreto, reale, fecondo, in cui l'unità si accoppia ad una varietà rigorosamente organizzata, che accorda tutte le diversità e tutti gli estremi, senza violare la loro natura; da un principio infine, che non è solo ideale e scientifico, ma reale e pratico, e introduce l'accordo e la confederazione della enciclopedia colla universale realtà. La certezza poi della formola ideale è la più grande che si possa desiderare, abbracciando tutte le specie di evidenza, e risultando del pari dall'intuito e dalla riflessione, dal discorso e dalla esperienza, dalla deduzione e dall'induzione, dalla sintesi e dall'analisi; giacchè la formola è del pari un vero e un fatto, un principio e una conseguenza, un dogma dimostrabile e un'ipotesi verificabile, una verità d'intuito e d'osservazione e una verità di raziocinio e di dimostrazione, un assioma e un teorema. Finalmente la formola ideale introduce un nuovo e mirabile accordo fra la speculazione e la fede, la natura e la grazia, la ragione e la rivelazione, la filosofia e la teologia, spiegando e legittimando con rigore scientifico le nozioni del sovrintelligibile e del sovrannaturale, su cui si aggira tutto il sistema religioso, riducendo la religione e la civiltà umana a un principio unico comune del pari ad entrambe, il quale determina le loro relazioni reciproche, ne ferma i vincoli, ne stabilisce le differenze, le unisce senza confonderle, le distingue senza separarle; principio splendiente del continuo allo spirito umano, ma non ripensabile senza l'aiuto di una parola cattolica, antica quanto il mondo, la quale trasferita dal frontispizio del codice rivelato e della scienza sacra in quello della umana enciclopedia, è al tempo medesimo un assioma e un mistero, un pronunziato filosofico e un dogma religioso, un argomento di speculazione e un oggetto di fede. E non solo la formola ideale spiega e concilia tutte le verità, ma dichiara tutti gli errori, e gli combatte col solo mostrarne la viziosa origine nell'alterazione dei principii e dei metodi; onde dopo aver messa in sodo la vera dottrina, data primitivamente da Dio a tutti gli uomini, ci porge il filo per conoscere come questa a poco a poco si alterasse; e di errore in errore, di trascorso in trascorso precipitando, tutte le enormità producesse, di cui sono pieni gli annali della nostra specie; onde viene a essere il principio canonico, che governa la storia delle religioni e delle filosofie e la filosofia della religione e della storia. Giunto che fui a questo passo, l'ipotesi diventò per me certezza, e mi arrischiai a pubblicare le mie idee nell'Introduzione, contentandomi di

abbozzarle, giacchè la copia grandissima delle materie m'impediva di allargarmi di più in quel lavoro preliminare. Dalla pubblicazione di quel libro in poi, gli studi che ho continuato a fare su quel soggetto, e le stesse obbiezioni propostemi a voce o per iscritto da alcuni uomini non meno ingegnosi che benevoli e cortesi, non che debilitare la mia persuasione, l'hanno confermata e accresciuta, mostrandomi che non v'ha difficoltà opponibile alla teorica della formola ideale, che non ammetta piena risposta; benchè confessi che per la natura astrusa e profonda delle materie, per le ambiguità e imperfezioni del linguaggio filosofico, e per l'appicco che ogni quistione particolare ha con cento altre in un tema così vasto e così complicato, non sia molto facile il render la ragion propria chiara e spedita a tutti i lettori. Questi pochi cenni ho voluto dare, acciò altri non creda che, mosso da leggerezza o altre cagioni anche meno scusabili io mostri qualche perseveranza nel difendere le mie opinioni, e qualche franchezza nell'assalir quelle di uno scrittore benemerito, qual è il Rosmini.

LETTERA QUARTA.

Egli è tempo, sig. Tarditi, che ripigli l'esame delle vostre critiche. Siccome voi replicate con diverse parole bene spesso il medesimo, niuno si meraviglierà se io son costretto a imitarvi, e se le mie risposte si somigliano molto fra loro. Parrà forse a taluno che per risparmiar tempo e fastidio ai lettori avrei potuto compendiar le obbiezioni e le soluzioni, anzichè rispondere capo per capo alla vostra censura. Tuttavia ho prescelto questo ultimo metodo, perchè mi parve di trovarci dentro due vantaggi; l'uno, che tal minuta discussione mi dà l'agio di svolgere il tema sotto tutti gli aspetti possibili, (cosa non inutile in una materia così sottile e spinosa come questa,) e di chiudervi tutte le scappatoie e i tragetti, per cui, se combattessi più alla grossa, ve la svignereste senza una fatica al mondo. L'altro, che per tal modo corro meno pericolo di essere franteso, specialmente da voi; perchè, se bene accusiate altrui di leggerezza volteriana nell'interpretar gli autori, mi pare che voi facciate assai bene professione di questa virtù, se debbo giudicare dal modo, con cui parlate delle cose mie. Che se molte pagine di analisi minuta e precisa, in cui io ho spiegato quel che intendo per *sovrintelligenza*, non vi hanno impedito di credere che questa voce nel mio dizionario sia sinonima di *raziocinio*, il quale non ha da far nulla con essa [1]; ben vedete, che il replicare più volte i miei pensieri, e il rifarmi tratto tratto su certi principii o argomenti più fondamentali, non è al tutto fuor di proposito.

« La vera questione che forma il tema del Nuovo Saggio è questione « d'osservazione, di fatto, d'osservazione interna e nulla più. Di che si « vede come invano voi accusiate il Rosmini d'aver seguito un metodo « vizioso trascinatovi *dalle preoccupazioni del suo secolo*. Il Rosmini nel « Nuovo Saggio seguì appunto quel metodo che la natura della que- « stione ivi trattata gl'imponeva. Egli non avrebbe potuto meglio ser- « virsi di un altro metodo di quel che possa servirsi delle *mani e degli* « *orecchi* per apprendere la luce e i colori [2]. » Le preoccupazioni del

[1] Lett. I, p. 28, 29. [2] Lett. I, p. 16.

secolo da me accennate consistono nel credere che l'osservazione, l'analisi, l'esperienza, l'induzione, siano i soli strumenti con cui si possa conoscere ogni sorta di vero, e quindi nell'applicar questi metodi fuor di proposito a tutti i soggetti, o nel rassegnare fra le chimere e sbandir dalla scienza i soggetti che non vi si acconciano. Per vedere adunque se il Rosmini abbia ubbidito alle preoccupazioni del secolo, bisogna esaminare s'egli adoperi la sola osservazione e gli altri metodi affini anche nelle materie che non li comportano, e se quindi egli alteri, tronchi, annulli molti dati scientifici, in vece di esplicarli. Che nel Nuovo Saggio l'Autore proceda solamente per analisi e per osservazione interiore, (se si eccettua qualche parte accessoria dell'opera,) non è d'uopo provarlo, poichè voi medesimo il confessate. Ma doveva egli procedere per questo verso? La psicologia è ella una scienza schiettamente osservativa e sperimentale, come la zoologia o la botanica? Chi cammina per questa via non si mette a pericolo di sconvolgere tutti gli ordini di tal disciplina? Non è costretto a darle una falsa base, o per dir meglio a torle ogni base? Non è indotto necessariamente a svisare gli stessi fatti psicologici, per la notizia esatta e compiuta dei quali l'osservazione è richiesta, ma sola non basta? Voi potete negarlo colla stessa facilità, con cui vi si può provare. Imperocchè qual è il fondamento della psicologia, secondo le cose discorse, se non il dato ontologico dell'Ente reale e ideale? La psicologia è la scienza dell'animo umano, e però del pensiero, facoltà sua nobilissima; ora il pensiero constando di due elementi, cioè dell'intelligenza subbiettiva dell'uomo e della intelligibilità obbiettiva, senza lo studio di questa non si può conoscere. La psicologia dee dunque muovere dall'idealità suprema inseparabile dalla realtà, e senza questo preliminare egli è impossibile il formarsi una idea adequata di una sola delle facoltà e operazioni conoscitive dell'animo. Lo stesso dicasi delle facoltà attive e delle operazioni; le quali movendo dall'uomo come causa seconda, e questa non potendo sussistere nè operare senza la Causa prima, ciascun vede quel che ne segue. Tantochè il voler trattare pienamente la quistione della libertà umana e simili, senza risalire alla formola ideale, è un voler geometrizzare, senza le definizioni e gli assiomi; e da questa cagione si dee ripetere il facile trionfo ch'ebbero più volte i fatalisti. Posto adunque che la psicologia in ogni sua parte, e specialmente la quistione dell'origine delle idee, abbia d'uopo di dati ontologici, si domanda, se colla sola osservazione questi dati si possano rinvenire? Per evitare le ambiguità dei vocaboli, rispondo, che no, se si tratta dell'*osservazione interna*, che fu la sola adoperata dal Rosmini, secondo la vostra confessione medesima. L'osservazione interna non può cogliere ciò che non è nel soggetto, qual si è l'Ente reale e ideale; non può levarsi al di sopra della più grande astrazione possibile, che è appunto il Primo psicologico, (o

ideologico se più vi garba,) ammesso dal vostro maestro. Che se per osservazione interna intendeste quella che io chiamo riflessione ontologica, non vorrei già muovervi lite sulla poca proprietà della parola; ma vi direi che il Rosmini non fece uso di tal riflessione, come apparisce dal risultato che ottenne; perchè altrimenti, in vece dell'Ente possibile e comunissimo, avrebbe trovato l'Ente reale e assoluto. Per conoscere la via che uno ha tenuto, si dee por mente al luogo dov'è arrivato; come viceversa dalla meta che egli si ha proposta, si può conoscere il cammino che ha fatto. Il metodo seguito dal Rosmini risponde così a capello alle sue conclusioni psicologiche, e queste quadrano così bene al suo metodo, che tali due parti del suo sistema si chiariscono e si appoggiano scambievolmente.

« Il Rosmini non avendo ancora nulla pubblicato che tratti *ex pro-*
« *fesso* d'Ontologia, e nel Nuovo Saggio in ispecie essendosi proposto
« solo di trattare d'Ideologia e non d'Ontologia, della dottrina delle
« idee e non *del reale*, non fa maraviglia se in questa parte lasci an-
« cora molto da desiderare; ma nulla che si possa a buon diritto esi-
» gere da lui[1]. » Non si può certo esigere a buon diritto, che chi scrive di psicologia faccia dell'ontologo fuor di proposito; ma si ha diritto di pretendere che fondi sull'ontologia i suoi canoni psicologici, e si guardi dal congegnar questi in tal forma, che non solo si distruggano da sè stessi, ma gittano a terra la stessa ontologia e con essa tutto lo scibile. Ora ciò è appunto quel che ha fatto il Rosmini, come apparisce dalle cose dette e ripetute più volte. Le varie discipline non si debbono anche talmente separare, che se ne tolgano i vincoli e gli appoggi reciproci. Propriamente parlando la psicologia, l'ontologia, la logica, e via discorrendo, sono membra distinte di una sola scienza che chiamasi filosofia; e la filosofia nón è che una parte di una facoltà più vasta, che appellasi enciclopedia, e comprende tutto lo scibile. La base comune di tutta la piramide scientifica è l'ontologia, dalla quale ogni scienza dee pigliare i suoi principii e il suo indirizzo. Tantochè il voler sequestrare affatto le scienze dall'ontologia è uno smantellare le lor fondamenta e per così dire un separarle da sè medesime. Quanto a quella vostra *ideologia*, che distinguete parimente dall'ontologia e dalla psicologia, vi dico, che è una chimera affatto simile all'*homoiousios*, con cui i Semiariani sognavano un Verbo divino diverso dal Verbo creato degli Ariani, e dal Verbo increato e consustanziale dei Cattolici. Imperocchè ciascuno può a piacer suo crear nuove parole; ma crear nuove cose, nuove idee, è impossibile. L'ideologia o risguarda l'obbiettivo dell'idea, e allora appartiene all'ontologia; o il subbiettivo, e in tal caso fa parte della psicologia. Ora quando si parla dell'origine delle idee, egli è chiaro che si considera la cognizione rispetto al soggetto umano che la

[1] Lett. I, p. 17, 18.

possiede; però la materia appartiene di buon diritto al psicologico. Ma siccome il subbiettivo dell'idea non si può separare dall'obbiettivo, perciò appunto la psicologia dee fondarsi sui dati ontologici. Per ultimo, voi ci rinfrescate di nuovo l'amaro desiderio dell'Ontologia rosminiana aspettata in vano da tanti anni, e accrescete crudelmente il rammarico della privazione, facendoci intendere per indiretto, che quando sarà uscita alla luce non lascerà più nulla *da desiderare*. Dal che s'inferisce ancora dirittamente, che l'ideologia a parer vostro non lascia più nulla *da desiderare*, poichè il Nuovo Saggio del Rosmini è pubblicato. Se ciò è vero, povera ideologia!

« Non fa meraviglia se voi cercando quel *difetto importante* che al-« lora vi pareva di trovare nelle sue analisi psicologiche non l'avete « trovato [1]. » Direte tuttavia ch'io non ho trovato questo difetto? Può essere che lo diciate ancora, e che lo stampiate di nuovo, poichè l'avete detto e stampato, dopo letta la mia Introduzione, dove discorro sì a lungo di queste materie, e combatto la dottrina rosminiana con tali argomenti, che non avete creduto opportuno di farne parola. Ma non vi riuscirà forse il farlo credere così agevolmente a molti, poichè si legge più facilmente una replica di poche pagine che parecchi grossi volumi.

« Ve la siete quindi presa contro il metodo stesso e non contro l'ap-« plicazione del metodo, e avete proclamato l'insufficienza del Psicolo-« gismo per riuscire alla vera Filosofia [2]. » Me la presi e contro il metodo e contro i principii, perchè il Rosmini pecca nelle due parti; ma per quanto rilevi la prima di queste due cose, attesi soprattutto alla parte dei principii, che è la più fondamentale, e da cui dipende la stessa elezione del metodo [3]. E veramente il psicologismo non è solo un errore di metodo ma eziandio di principii, poichè colloca in un sensibile interno, (od esterno, se la formola ideale si distingue dall'uomo, come fa spesso il Rosmini, senza però immedesimarla numericamente con Dio,) il primo principio della scienza universale.

« Coerentemente a questo, voi dite bensì a lode del Rosmini, che « niuno *innanzi a lui ha fatto un esame così compiuto e sagace* di quel « che voi chiamate *Primo psicologico* (signor abbachista, sarete ora « chiaro, che avevate fatto male i conti anche in opera di complimen-« ti,) » ma soggiungete: *per quanto soggiace alla riflessione*. Accetto « negli utili, come si dice dai legali questa vostra sentenza, ma rigetto « la restrizione che vi apponete; perocchè io penso che quel che *non* « *soggiace alla riflessione* non è e non può essere del dominio della filo-« sofia [4]. » Ciò che non soggiace alla riflessione ontologica, nè psicologica, non può certo essere dominio della filosofia. Ma ciò che non soggiace alla sola riflessione ammessa dal Rosmini e da tutti i psicologi-

[1] Lett. I, p. 18.
[2] Lett. I, p. 18.
[3] *Introd.*, t. I, p. 4.
[4] Lett. I, p. 13.

sti, cioè alla riflessione psicologica, non che non appartenere alla filosofia, è la parte più importante delle scienze speculative. Il Rosmini non dà e non può dare entratura alla riflessione ontologica nel suo sistema, poichè nega l'intuito diretto dell'Ente concreto e increato, poichè afferma che la notizia che abbiamo di Dio è puramente negativa e prodotta dal raziocinio [1]. Ora parlando io nel luogo da voi citato della dottrina rosminiana per lodarne una parte, credetti naturale di pigliare il vocabolo *riflessione* nel senso dell'Autore, parendomi superfluo l'aggiungervi un epiteto inutile nel sistema di lui. Che se ciò fa scrupolo a voi, che siete molto tenero sulle parole, e volete che si usi la stadera o la bilancia anche negli encomii, aggiungete a guisa di romano o di contrappeso l'aggettivo *psicologica* alla suddetta voce, e poi scrivete fra parentesi od in margine: *riflessione eunuca, che è la sola approvata dal Rosmini;* e così sarà racconcia ogni cosa.

« Siccome la riflessione si porta come su proprio oggetto sull'intui-
« zione o cognizione diretta, ella deve comprendere tutto, nè più nè
« meno, che è contenuto nell'intuizione. Che se ella comprende meno,
« è difettosa, mutila la verità; e comprender di più non può, se non
« quanto il di più che comprende, lo piglia dall'immaginazione.....
« Nell'uno come nell'altro caso la filosofia è erronea, per *difetto* nel
« primo, per *eccesso* nel secondo. Or voi credete che la riflessione del
« filosofo sia essenzialmente difettosa, perchè la considerate come una
« astrazione, quasi una sottrazione, per cui il pensiero sottrae il reale
« dall'Essere intuito; e quindi dite che la riflessione non arriva e non
« può arrivare che ad un Ente possibile astratto, come Primo psicolo-
« gio [2]. » Il vostro raziocinio riposa sovra una frase equivoca, che può ingannare il lettore, come ha ingannato voi medesimo. Quando voi dite che la riflessione ripiegandosi sull'intuito lo contiene, l'espressione è esatta, perchè l'intuito e la riflessione essendo due operazioni dell'animo, che è semplicissimo, l'una di esse è nell'altra sostanzialmente contenuta. Ma quando si dice che l'intuizione contiene l'oggetto intuìto, la frase è viziosa se non si piglia metaforicamente, intendendo per contenenza la semplice apprensione conoscitiva. Richiamatevi alla memoria le sottili e giudiziose analisi del Reid e dello Stewart in proposito dell'obbiettività dell'idea, contro il Locke non meno che contro gli idealisti e gli scettici usciti dalla sua scuola. Quando l'intuito apprende il suo oggetto, cioè l'Idea, che cosa v'ha nell'animo dell'intuente, se non un semplice atto, il cui termine è sostanzialmente distinto dallo spirito, che lo rapisce? Non si può dire adunque propriamente parlando che la riflessione afferri l'Idea nell'intuito, come quella che gli è

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 134, 135, 152, 158, 325, 330.
[2] Lett. I, p. 18, 19.

estrinseca, e non è in esso compresa [1]. Perciò quella specie di riflessione che io chiamo psicologica, e che ha per unico oggetto le operazioni dell'animo umano, non potrà mai cogliere la vera idea obbiettiva, che in esse non si racchiude. Quindi è che il Rosmini non ha potuto cogliere l'Ente reale, come quello che non è accessibile se non alla riflessione ontologica. — Ma egli colse tuttavia l'ente possibile, che è pure obbiettivo, e nell'intuito non si contiene. — Rispondo che l'ente possibile è l'ente pensabile; ora vi sono due specie di pensabilità, l'una obbiettiva, l'altra subbiettiva, come ho mostrato nella lettera precedente. La pensabilità obbiettiva è il possibile eterno, come pensato da Dio; e questo possibile, che si contiene nell'Idea, come l'imagine nello speglio, è tutto obbiettivo, e non può esser colto più che l'Idea stessa nella sua concretezza dalla riflessione rosminiana, la quale è prettamente psicologica e non ha virtù di uscire dell'atto intuitivo per entrare in alcuna parte, eziandio minima, del suo oggetto. Ma la pensabilità subbiettiva è nel soggetto stesso; dove è prodotta dall'atto intuitivo, che apprende l'Idea. Imperocchè ogni atto dell'anima, sia conoscitivo o di altra specie, quando è compiuto, lascia in esso animo un effetto, cioè una nuova modificazione; la quale nel nostro caso è la pensabilità umana del pensato divino. Questo pensabile umano costituisce un possibile relativo, subbiettivo, che non si stende al di là del pensiero umano, e che è il vero ente possibile del Rosmini ogni qualvolta egli non è forzato a contraddirsi. In prova di che, come vedete, egli nega espressamente che la sua idea dell'Ente possibile sia numericamente identica all'idea divina [2]; sentenza troppo assurda, se egli parlasse dell'idea del possibile obbiettivo, che in Dio riluce e dalla sua natura realmente non si distingue. Il Rosmini discorre adunque del possibile subbiettivo, il quale essendo una copia finita dell'altro, impressa e contenuta nell'intuito, può benissimo cadere sotto l'occhio della riflessione psicologica, la quale abbracciando esso intuito afferra pure le modificazioni che vi si acchiudono. Premesse queste cose, egli è chiaro che non si può dire se non impropriamente, che la riflessione psicologica *mutili* e *alteri*, cioè falsifichi, la cognizione intuitiva, giacchè tal riflessione non si esercita sull'oggetto dell'intuizione. La riflessione psicologica non altera nulla, e apprende solo quel tanto, che si racchiude nell'intuito, cioè nell'animo intuente. Ora che cosa si trova nell'intuito? Forse l'Ente reale e assoluto? No sicuramente. Forse il possibile obbiettivo ed eterno? Nemmeno per sogno. La sola cosa che nell'intuito rinviensi è l'ef-

[1] Non rifiuto già il detto modo metaforico di parlare, ogni qual volta il contesto indichi la metafora, e rimuova ogni pericolo di errore. Chi volesse evitare nei discorsi filosofici ogni metafora e improprietà di frase, sarebbe spesso costretto a tacere, o a parlare sgarbatissimamente. Se non che una frase, che isolatamente è impropria, diventa propria, quando la sua precisa significanza è determinata dalle cose, che precedono e seguono.

[2] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 618.

fetto dell'atto intuitivo, cioè la pensabilità umana e subbiettiva dell'ente. Questa pensabilità è adunque la sola idea dell'ente, che possa venir colta dalla riflessione psicologica, la quale è il solo strumento, di cui in questo caso si valga il Rosmini. Tale idea è certo da sè impotente a costituir la base di tutto lo scibile, come quella che è doppiamente destituita di valore obbiettivo.

« Ciò posto, permettetemi che io vi faccia una domanda: se la rifles-« sione mutila o altera l'intuito quando su lui si porta, non mutilerà « ella poi anche o altererà l'oggetto dell'intuito [1]? » La riflessione non altera nulla e non può nulla alterare; essa è fedele come l'intuito, non essendo altro che l'intuito dell'intuito, cioè l'intuito applicato all'intuito medesimo. La sua veracità, come quella dell'intuito, ci è attestata dall'evidenza, che è obbiettiva, e non subbiettiva di sua natura. La riflessione psicologica rappresenta adunque l'intuito fedelmente, perchè questo è il suo oggetto; non può alterare l'oggetto dell'intuito, perchè non può apprenderlo; e non può apprenderlo, perchè tale oggetto nell'intuito non si contiene. Certo una facoltà non potrà mai travisare un oggetto, che sfugge onninamente alla sua apprensiva. L'intuito apprende il suo oggetto, benchè non lo contenga, come l'occhio vede il sole, senza averlo in sè. S'imprime bensì nell'intuito un'effigie dell'oggetto, cioè la sua pensabilità umana, come l'imagine del sole si dipinge nella pupilla; e quest'impronta mentale è rappresentata dalla riflessione psicologica fedelmente, com'è in sè stessa.

« *Se il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, quando* « *passa dall'atto intuitivo all'atto riflesso*, come voi dite; non c'è egli « poi anche da sospettare almeno, che l'Ente stesso si trasformi in « qualche modo, quando passa dall'Essere *intuito* all'Essere *rifletta-* « *to* [2]? » Quando io dico che il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, parlo in senso diviso e non in senso composto, come apparisce da tutto il contesto; poichè dico ivi e ripeto a ogni tratto in tutta l'opera mia, che l'idea del reale è del continuo onnipresente agli spiriti. Non voglio adunque dire, che il concetto del reale lasci di esser tale e divenga concetto del possibile, come un grano di spelta seminato in terreno propizio si trasforma e diventa una pianta; ma sì bene, che il reale essendo appreso dall'intuito imprime in esso la sua forma, cioè il pensabile umano, senza però che esso reale cessi di risplendere alla cognizione, come appunto i possibili eterni diventano reali, quando Iddio gli attua colla creazione, senza lasciar d'essere tuttavia possibili.

« Non potrebbe per avventura avvenire che sotto alla vostra *rifles-* « *sione ontologica* l'Ente possibile si trasformasse in Ente reale, o dirò « meglio si compiesse e si assolvesse nel reale [3]? » No, questo non può avvenire, perchè ripugna. E ripugna, perchè dato che l'elemento del

[1] Lett. I, p. 19. [2] Lett. I, p. 19. [3] Lett. I, p. 19.

reale non si trovasse nell'Ente ideale rilucente all'intuito, non si troverebbe in nessun luogo a rispetto nostro; onde la riflessione, non possedendolo e non riscontrandolo nel suo cammino, non potrebbe aggiungerlo agli altri elementi nell'ordito della sua tela. La riflessione può disporre dei materiali, che le vengono somministrati, ma non può crearne de' nuovi. L'intuito può benissimo formare il concetto del pensabile umano, perchè qui c'è semplice sottrazione operata sul pensabile divino, cioè una negazione di esso, come obbiettivo e assoluto; laddove nell'altro caso si tratterebbe di aggiunta, giacchè il concetto del reale assoluto spazia più largamente che quello del possibile, e ha verso di esso la ragione del contenente verso il contenuto. La trasformazione, onde parlate, del possibile nel reale, per opera della riflessione, è veramente affermata dal vostro maestro; il quale, negando l'intuito immediato del reale necessario e contingente, è costretto per evitare l'ateismo e il nullismo a supporre che lo spirito cavi il reale dal possibile mediante un'altra operazione; la quale è il giudizio, se si tratta del reale contingente, e il raziocinio se si discorre del reale necessario e assoluto. Ma l'argomento allegato dimostra, che ciò non può succedere senza ripugnanza. Vero è che il Rosmini, per trasformare il possibile in reale, fa intervenire oltre l'intelletto due altre potenze, cioè il senso e la ragione, ma inutilmente; perchè il senso, essendo cieco, non può arrogere l'elemento intellettivo del concreto e del reale, non contenendo in sè stesso alcuna intellezione; e la ragione, secondo il Rosmini, non comprende alcun nuovo elemento intellettuale, dall'idea del possibile in fuori, procacciatale dall'intelletto. Ma di ciò più largamente altrove.

Dalle cose dette, sig. Tarditi, potete raccogliere che io non ho debilitato in nessun modo il valore della riflessione psicologica o detratto alla fede pienissima che le è dovuta. Imperocchè se ciò fosse, avreste ragione di conchiuderne che la mia temerità nocerebbe eziandio all'ontologia; giacchè tutti i nostri modi di conoscere essendo rami di una sola radice e indirizzi della stessa potenza, non si può rivocare in dubbio la veracità di un solo di essi, senza che gli altri non se ne risentano, e senza offendere il tronco comune. Ciascuna facoltà ha i mezzi opportuni per cogliere il suo obbietto, e non può errare nell'inchiesta di esso, se non in quanto è male adoperata per difetto dell'arbitrio, che può abusarne, applicandola a un oggetto diverso da quello che le compete. Così la riflessione psicologica è infallibile, finchè si applica al suo proprio termine, cioè all'intuito e a ciò che si contiene nell'intuito; ma se in vece si vuol applicare all'oggetto dell'intuito, cioè se si vuol per essa conoscere l'oggetto intuitivo, come se tale oggetto nell'intuito si contenesse, allora si dà in fallo, e la facoltà conoscitrice diventa ministra d'errore. Il che fu appunto lo scappuccio del Rosmini;

il quale, scambiando la riflessione psicologica coll' ontologica, credette di poter trovare colla prima l'oggetto della seconda; e in vece del vero, trovò un fantasma,

« Trattando l' ombre come cosa salda. »

Imperocchè ripiegandosi sul proprio animo, e studiandovi il contenuto dell'atto intuitivo, non ci rinvenne altro che il concetto del possibile subbiettivo, cioè del pensabile umano, perchè altro in effetto non vi si trova; onde fece di questa meschina astrazione la base di tutto lo scibile. Nel quale sbaglio non sarebbe egli caduto, se avesse distinta accuratamente la riflessione ontologica dalla psicologica. Voi per difendere il vostro maestro impugnate questa distinzione; e benchè ne discorriate di proposito solo nella seconda lettera, esaminerò qui tutti i vostri argomenti su questo punto, per non dividere la materia.

« Alla fin fine la riflessione sia ontologica sia psicologica, secondo la « vostra distinzione, la è poi sempre *riflessione* e non si distingue che « per l'oggetto diverso il qual è, secondo voi, l'intuito dell'Ente per la « riflessione psicologica, e l'Ente stesso intuito per l'ontologica [1]. » No signore, *secondo la mia distinzione*, le due riflessioni non si distinguono solo pel loro oggetto, ma pel modo diverso con cui lo colgono. Voi stesso citate il passo dell'Introduzione, in cui dico che il divario corrente fra il metodo ontologico e il metodo psicologico « non consiste « solo nell'applicazione a diversi oggetti; giacchè la diversità appunto « degli oggetti diversifica essenzialmente le ragioni interne del metodo « stesso [2]. » Si tratta adunque di vedere se io ho ragione o torto nel distinguere due specie di riflessione diverse fra loro, non solo pel loro termine, ma eziandio pel loro processo.

« Io non so proprio vedere come i metodi vengano diversificati dalle « materie, a cui si applicano. Metodo è operazione, processo: ora le ope« razioni, i processi dello spirito variano per le diverse maniere di opera« re e di procedere, non per le materie. Queste possono bensì *esiger* me« todi diversi, ma non *costituire* metodi diversi [3]. » Io non ho mai detto che la diversità sola degli oggetti diversifichi sempre i metodi, nè ho cercato quando gli diversifichi; ma ho detto che ciò succede nel nostro caso. Voi concedete che la diversità delle materie *esiga* talvolta metodi diversi, benchè non sempre; ora io vi dico, che ogni qualvolta il divario degli oggetti è tale che *esiga* un metodo diverso, è tale eziandio che lo *costituisce*. Che cosa vuol dire *costituir* un metodo, se non determinarlo, assegnare il modo, le regole, le cautele di quell'andamento, in cui esso metodo consiste? Ora non è egli chiaro, che tutto ciò dipende dalla natura dell'oggetto proposto alle nostre indagini? Il metodo è come un viaggio intellettuale per la scoperta del vero; e siccome nelle peregrinazioni materiali

[1] Lett. I, p. 19, 20. [2] Lett. II, p. 36. *Introd.*, t. I, p. 395.
[3] Lett. II, p. 36.

la natura del luogo, a cui si vuole arrivare, determina la via, che si dee tenere, così nei pellegrinaggi dello spirito per l'inchiesta della verità, la natura di questa assegna il cammino, che si dee correre. Se voi volete condurvi a Roma o a Parigi, potete andarvi egualmente a piedi o a cavallo; perchè sebbene quelle due città siano assituate diversamente rispetto al Piemonte, questa diversità non riguarda il modo di trasporto con cui potete recarvi a visitarle, perchè per questo rispetto esse hanno verso di voi le medesime attinenze. Ma se in vece di quei due viaggi lontani, voi volete alzarvi solo un quarto di miglio a perpendicolo sul paese che abitate, non troverete altra vettura acconcia per farlo che un pallone areostatico; perchè ivi la diversità della meta importa un divario nel modo di giungerla; trattandosi di un luogo aereo, e non di un sito terrestre, come negli altri due casi. La diversità dei metodi in ogni ordine di ricerche consiste adunque in quella del veicolo, che si dee scegliere per conseguire l'oggetto ricercato; e la natura del veicolo è determinata da quella dell'oggetto medesimo, considerata non in sè semplicemente, ma nelle sue attinenze con le facoltà e le condizioni del cercatore. Applicando queste considerazioni generiche al nostro proposito, la riflessione ontologica e la riflessione psicologica si debbono avere per due metodi specificamente diversi, se la disparità degli oggetti loro è di sorta, che influisca sui mezzi opportuni a conseguirli, e necessiti un uso e un indirizzo diverso della facoltà conoscitiva, secondo che ella si adopera dall'ontologo o dal psicologo. Ora che la cosa sia così, io credeva di averlo detto nell'opera mia, dove discorro dei due metodi, e ne assegno le differenze; ma siccome voi non avete fatto alcun caso delle mie ragioni, mi perdonerete se dovrò replicarle per rispondere alle vostre istanze.

« Poichè al parer vostro, i due metodi in questione (ontologico e psi-
« cologico) si distinguono fra di sè in quanto si distinguono le due anzi
« dette riflessioni, le quali non si diversificano che per l'oggetto di-
« verso su cui si dirigono; non si può a meno di conchiudere che nei
« termini stessi della vostra sentenza il divario che corre fra i due me-
« todi consiste solo nell'applicazione a diversi oggetti e che solo la di-
« versità degli oggetti diversifica il metodo [1]. » Ma io non ho mai detto che le due riflessioni si distinguano solo per la diversità dell'oggetto loro, eschidendone ogni diversità di processo; ma ho detto che la diversità dell'oggetto diversifica la riflessione, appunto perchè importa, e come voi dite, *esige* un processo diverso. Se voi volete fare un viaggio in Sardegna, o poggiare alla vetta del Monte Bianco, voi dovete ricorrere a due spedienti diversi; imbarcandovi nel primo caso, poichè la Sardegna è isola, e valendovi nel secondo delle vostre proprie gambe, poichè si tratta di un'alpe ertissima, e quasi inaccessibile. Nelle due

[1] Lett. II, p. 37.

occorrenze la diversità dello scopo richiede e determina quella dei mezzi opportuni a conseguirlo. Ora io ho detto e ripeto che il divario posto fra l'oggetto della riflessione psicologica e quello della riflessione ontologica contempera diversamente le due riflessioni. Ciò che vi ha indotto in errore, facendovi credere che queste due riflessioni si somiglino perfettamente fra loro, dallo scopo in fuori, è la comunità del nome; ma avreste dovuto avvertire che se l'unità del sostantivo accenna a una medesimezza generica, la diversità dell'epiteto che lo accompagna esprime un divario specifico nell'operazione. Vero è che da un lato l'epiteto essendo tolto dall'oggetto stesso non pare esprimere una diversità di processo; e dall'altro lato il nome di riflessione significando, secondo l'etimologia, un ripiegamento dell'animo su sè stesso, sembra importare nei due casi un atto dello spirito perfettamente identico. Ma nel linguaggio scientifico, e sovrattutto nel linguaggio filosofico, ridotto dagli abusi del volgo e dalla povertà dei nostri idiomi, a esser men proprio e preciso di ogni altro, bisogna guardarsi nel fermare il senso dei vocabili dal considerarli astrattamente, fuori del modo in cui si adoperano, e sovrattutto dal governarsi colla sola etimologia; la quale in molti casi è al tutto ingannevole. Se in vece di considerare i soli vocaboli, voi aveste posto mente alle cose, avreste veduto che la riflessione psicologica differisce essenzialmente dall'altra per molti rispetti, e che queste differenze hanno la loro radice nella disparità degli oggetti. Qual è infatti il termine della riflessione psicologica? È lo stesso spirito che riflette. La riflessione in questo caso non è che l'intuito dell'intuito, e un vero ripiegamento dell'animo sovra di sè: il senso del vocabolo è qui metaforicamente esatto, e conforme all'etimologia. Lo spirito che riflette psicologicamente non può uscire della considerazione di sè stesso, come non può lasciar di essere quello che è, e trasformarsi in un altro; perchè ivi il termine della cognizione è identico al suo principio, e il soggetto conoscente s'immedesima coll'oggetto conosciuto. Ma ciò non si può già dire della riflessione ontologica; la quale avendo per oggetto l'Ente intuìto, e non l'intuito dell'Ente, non può ristringersi fra i limiti dello spirito. L'oggetto della riflessione ontologica non è il concetto del possibile come ripensato dall'uomo, non è la percezione del possibile come pensato da Dio, non è la percezione che l'uomo ha del reale assoluto; ma è questo reale medesimo, in quanto è percepito dall'uomo unitamente al possibile eterno che in lui si racchiude. Dunque egli è chiaro che questa specie di riflessione non è un semplice ripiegamento dello spirito su sè stesso; il quale non contenendo in sè il termine di essa riflessione, (come ho mostrato dianzi,) e apprendendolo solo come cosa estrinseca, non può certo somministrarlo a quella. D'altra parte la riflessione ontologica non è l'apprensione immediata e diretta dell'oggetto ideale; chè altrimenti coll'intuito si confonderebbe.

L'intuito è la percezione dell'Ente semplicemente; laddove la riflessione ontologica è la percezione dell'Ente, non già semplicemente, ma come intuito. Essa è adunque un'operazione speciale, la cui proprietà in ciò consiste, che ella partecipa della natura delle due altre; afferrando da un canto l'oggetto ideale, come fa l'intuito; apprendendo dall'altro canto esso intuito, come fa la riflessione psicologica; e contemperando insieme queste due azioni per sì fatta guisa, che l'una di esse perda quello che esclude l'altra, e reciprocamente, onde insieme si accordino. Imperciocchè l'intuito, affisandosi unicamente sull'oggetto, esclude la cognizione del soggetto; la riflessione psicologica, occupandosi solo del soggetto, non può stendersi all'oggetto: laddove la riflessione ontologica, tramezzando fra le due altre operazioni, abbraccia congiuntamente il soggetto e l'oggetto e li contempla con un atto unico. Nell'intuito e nella riflessione psicologica il termine dell'operazione è unico, e assorbisce per dir così tutto l'animo, che si concentra là nell'oggetto, qua nel soggetto: laddove nella riflessione ontologica il conoscimento è come diviso fra il soggetto e l'oggetto, che ne partecipano insieme, senza che niuno di essi possa tutto attribuirlosi, possedendolo a pregiudizio del suo compagno. Ma come mai un atto conoscitivo può avere due termini diversi, e quasi dividersi fra loro senza perdere la sua semplicità? Non si dee più tosto credere, che in vece di un solo atto ve ne siano due? E in tal caso che cos'è la riflessione ontologica se non un semplice componimento, una sintesi dell'altra specie di riflessione e dell'intuito? Ora l'unione e il concerto di due facoltà diverse non forma già una facoltà nuova, se non si vuol parlare molto impropriamente. Pare adunque che sarebbe assai meglio e più conforme all'esattezza scientifica il dire che v'ha una sola specie di riflessione, cioè la psicologica; la quale ora sola, ora simultaneamente coll'intuito si esercita. Rispondo, che due facoltà operanti contemporaneamente non ne fanno una terza, se rimangono tuttavia distinte, senza immedesimarsi insieme, e senza trasformarsi in una potenza novella fornita di rigorosa unità, benchè partecipe delle doti e proprietà delle due altre. Ma questo non è il nostro caso. La riflessione ontologica non è già un semplice accozzamento dell'altra specie di riflessione e dell'intuito; ma è una facoltà speciale partecipe di entrambe e tuttavia dotata di propria e rigorosa unità, che le dà un'indole affatto particolare. La quale unità risulta dal termine di essa operazione. Qual è il termine della riflessione ontologica? Non è l'Ente solo, nè l'intuito, ma bensì l'Ente intuito. Ora quando si dice *Ente intuito*, non si vuol significare semplicemente la somma, l'aggregamento, l'adiacenza di due cose, cioè dell'Ente e dell'intuito, ma il loro organismo in una unità nuova e semplicissima, come il predicato si organizza e si unifica col soggetto nell'unità del giudizio. Qual è questa unità? È la cognizione. Nella cognizione vi

ha un punto di contatto semplicissimo, (metaforicamente parlando,) in cui l'oggetto e il soggetto, sostanzialmente distinti, si toccano e formano l'unità della sintesi conoscitiva. Unità misteriosa, come quella di due idee nell'atto semplice del giudizio, di due punti nella distesa dello spazio, di due momenti nel flusso del tempo, e tutte le altre unità simili risultanti dalle dualità di ogni genere, onde constano la natura e la scienza; ma certa e irrepugnabile. Questo punto indivisibile in cui l'oggetto pensato tocca il soggetto pensante, (e in cui alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l'Assoluto,) è un termine scientifico diverso dall'Ente oggetto dell'intuito, semplicemente preso, e dall'intuito oggetto della riflessione psicologica, e porge alla riflessione ontologica il suo proprio oggetto, per cui essa si distingue dalle due altre facoltà, benchè partecipi di entrambe, come ogni relazione si distingue dai termini che la costituiscono, benchè tenga dell'uno e dell'altro.

Fermato così il vero oggetto della riflessione ontologica, non è difficile il provare che il suo processo si disforma essenzialmente da quello della sua sorella. Ogni processo metodico consiste nell'indirizzo che si dà alle facoltà nostre verso lo scopo che si cerca, e negli atti speciali che si fanno per conseguire lo scopo conforme al preso indirizzo. Imperocchè in ogni metodo si debbono distinguere tre cose, cioè il punto da cui si parte, quello a cui si vuole arrivare, e l'intervallo, che separa questi due punti, e che vuol essere superato, acciò altri possa dal primo al secondo punto trasferirsi. Il punto, a cui si vuol giungere, determina l'indirizzo che si dee tenere; l'intervallo che s'ha da correre, insegna le operazioni da farsi, le cautele da aversi, per superare gli ostacoli, e toccare la meta. Così, ponghiamo che vogliate di città andare in villa, il sito di questa vi mostrerà la via che dovete scegliere, e la natura di questa via, lunga o breve, piana o erta, facile o difficile, sicura o pericolosa, vi suggerirà il modo con cui dovete fare il viaggio, se a piedi o a cavallo, se armato o inerme, se solo o in compagnia, se di notte o di giorno, e via discorrendo. Nel nostro caso, in cui non si tratta di uno scopo e di un processo materiale, il punto a cui si vuole arrivare è la verità che si cerca; l'indirizzo che si ha da prendere è il rivolgimento dell'attenzione a quella tal verità; i mezzi da mettere in pratica per valicar l'intervallo e superare gl'impedimenti, sono gli atti da farsi per conseguire la notizia desiderata. Ora per questi tre rispetti la riflessione ontologica dalla psicologica si distingue radicalmente. La verità speciale a cui mira la prima è l'Ente intuìto, con tutte le sue intrinseche appartenenze, e non l'intuito o altra cosa contenuta nello spirito. Di qui nasce uno speciale indirizzo proprio di tale operazione, e ben distinto da quello della riflessione psicologica; per la quale l'attenzione si volge solamente allo spirito in virtù di quel ripiegamento spirituale, da cui il nome stesso di riflessione deriva. Ora egli è manifesto che

questo ripiegamento non uscendo punto nè poco fuori dell'animo non può cogliere quel punto in cui il soggetto combacia coll'oggetto, e somministrare alla riflessione psicologica la materia in cui si travaglia. Per la riflessione psicologica il riflettente si replica su sè stesso, e il fine della operazione si confonde col suo principio; come sarebbe un tiro di saetta, in cui la corda dell'arco non si diversificasse dal bersaglio. Laddove nell'esercizio dell'altra facoltà il termine è assai più esteso del punto, da cui piglia le mosse, e però il mero e semplice rivolgimento dell'animo su di sè è impotente a afferrarlo. Vero è che tal termine essendo una relazione, che dall'uno dei due capi tocca l'intuito, dall'altro riesce all'oggetto, non può aver luogo, senza un moto replicativo dell'animo su sè stesso; ond'è che dirittamente chiamasi riflessione, per distinguerlo dalla semplice contemplazione che nel solo oggetto si affisa; ma questo moto replicativo è diverso da quello della riflessione psicologica, nella quale lo spirito coglie sè stesso, senz'avere altra mira; laddove nell'altro caso la replicazione si fa su quel punto indivisibile, in cui l'oggetto al soggetto si riunisce ed è da lui contemplato, e lambisce per così dire il margine del secondo, senza coglierlo in pieno, ma solo nel suo combaciare col primo. Vedesi pertanto come la riflessione ontologica differisca nel suo avviamento dalla riflession psicologica non meno che dalla contemplazione intuitiva, e si accosti all'indirizzo proprio di esse, senza però essere nè l'una nè l'altra. Ora non credo, sig. Tarditi, che vogliate negare l'indirizzo della riflession psicologica e quello dell'intuito essere diversi fra loro, e costituire due distinte operazioni, giacchè per l'una l'attenzione si concentra nel proprio animo, e per l'altra non si ferma in alcun punto determinato, l'Ente assoluto e infinito essendo così immenso nella cognizione umana, come nell'universo. Dunque per la stessa cagione l'indirizzo dell'attenzione nella riflessione ontologica dee distinguersi da quello delle altre operazioni e costituire un atto di un genere particolare. Nè crediate che queste siano sottigliezze inutili, e che nella pratica il ripiegamento psicologico dell'animo su di sè debba anche afferrare il suo contatto intuitivo coll'oggetto, poichè non si tratta che di aggiungere all'intuito un punto indivisibile. Imperocchè nelle cose dello spirito, come in quelle della quantità, non si procede alla grossa, e un sol punto può talvolta importare un divario infinito. Ben sapete che in matematica un sol punto costa più di un mondo; e Iddio, che può annullare e creare in un attimo le migliaia de'mondi, non potrebbe mai fare, verbigrazia, che una tangente toccasse la periferia di un circolo più che in un punto; se già non se ne consigliasse col valente filosofo Cartesio, che solo potrebbe insegnargli il modo di fare il contrario. Voi vedete adunque che in geometria un punto non è una ciancia; e così anche in metafisica; la quale è la geometria del puro intelligibile. La riflessione ontologica è vera-

mente negli ordini dello spirito una tangente, che non può sfiorare più che in un punto il soggetto della cognizione; ond'essa non può trasformarsi in riflessione psicologica senza dismettere la sua natura, come la tangente non può divenir segante, senza lasciar di essere quello che è. Laonde ogni qual volta il filosofo si ripiegherà sul suo animo, senza adoperarsi per cogliere quel punto in cui esso animo piglia il suo obbietto, ed esce in un certo modo di sè, egli non potrà mai trovare il vero oggetto dell'ontologia; e in vece dell'Ente reale e assoluto, in vece del possibile obbiettivo ed eterno, non rinverrà che una forma o entità subbiettiva, come accade appunto a tutti i sensisti, e a tutti i psicologisti, senza escludere il vostro Rosmini. Dal che si può conoscere quanto rilevi il farsi un concetto adequato ed esatto del metodo, che si dee seguire filosofando.

Oltre alla diversità che nasce dall'indirizzo, la riflessione ontologica si disforma dalla psicologica eziandio pei mezzi che mette in opera, sia per arrivare alla meta che si ha proposta, sia per rimuovere gli ostacoli che si frappongono. E questo divario è anche importantissimo. Imperocchè non vorrete negarmi che la varietà dei mezzi diversifichi essenzialmente il processo metodico, e che il viaggiare sulle poste, per cagion di esempio, sia un metodo peregrinativo molto diverso e assai più comodo del camminare a piedi. Il solo mezzo, di cui si valga la riflessione psicologica, è l'osservazione, cioè la semplice considerazione del fatto, come succede nella coscienza. Essa non può valersi del raziocinio; perchè la materia, su cui si esercita, essendo contingente, il raziocinio non può ampliarla; giacchè il raziocinio non può mai travagliarsi sul contingente come contingente, (essendo proprio di ogni ragionamento lo stabilire una connessione necessaria fra la conseguenza e le premesse,) ma solo sul contingente in quanto si collega col necessario. Ora il necessario è estranco al soggetto proprio della riflession psicologica, come quella che si ristringe fra i termini dell'animo umano. Si può ben ragionare sui dati sperimentali ottenuti coll'osservazione psicologica, e ricercare le loro attinenze col necessario; ma in tal caso si procede coll'aiuto di principii assoluti, non suggeriti dalla osservazion psicologica e suppeditati dalla ragione; e il risultato, che si ottiene, è necessario, ed eccede i limiti della materia sottoposta all'osservazione medesima. Tali risultati dedotti dai fatti psicologici per opera del raziocinio, ed eccedenti la natura di essi fatti, danno luogo a quella scienza, che chiamasi *psicologia razionale*; la quale è essenzialmente diversa dall'altra, ed aggiunge alla scienza dell'animo umano un certo numero di verità superiori all'osservazione, e non possibili a cadere sotto l'apprensiva della riflession psicologica. Ma riguardo alle cose, di cui s'occupa la riflessione ontologica, il negozio corre diversamente. L'oggetto di essa essendo appunto il necessario, e tutto il necessario, il

raziocinio non può conseguire alcuna verità, che in quella non si contenga, e sia per così dire forestiera al suo dominio. Perciò il raziocinio, che rispetto all'oggetto proprio della riflession psicologica, cioè all'animo umano contingente di sua natura, è una facoltà novella, discopritrice di molte verità non contenute nel giro dell'osservazion psicologica; riguardo al termine proprio della riflessione ontologica, che versa nel necessario nel suo punto di contatto col contingente, non è una potenza rivelatrice d'idee nuove, ma un semplice strumento esplicativo dei materiali contenuti nella osservazione ontologica. Il raziocinio in sè stesso è *lo strumento, con cui lo spirito traduce in idee distinte e riflesse i dati confusi dell'intuizione*, e perciò non si può sequestrare dalla riflessione ontologica più che il telescopio possa separarsi dalla virtù visiva dell'astronomo. Il quale può osservare a occhi nudi le fasi della luna; ma non può cogliere quelle di Venere, senza l'aiuto del cannocchiale, perchè le varietà luminose indicatrici di questo fenomeno sono per la piccolezza del pianeta, e la vivacità dei raggi che lo incoronano così confuse, che l'occhio non può coglierle distintamente. Il telescopio supplisce a questo difetto, non già somministrando alla vista nuovi materiali, cioè nuove impressioni luminose, ma ingrandendo quelle che già si hanno, quasi scorciandone la distanza, e radendo quel capillizio, che le rende perplesse e indistinte nella pupilla. Esso non è pel contemplatore de' cieli una facoltà diversa dalla vista; senza la quale il telescopio è inutile; ma un semplice strumento accrescitivo e perfezionativo di essa, il quale ne accresce la forza, e ne rimuove gl'impedimenti. Nello stesso modo il raziocinio è un mero strumento, di cui la riflessione ontologica non si può passare. L'intuito somministra alla riflessione tutti gli elementi del necessario e dell'assoluto; ma glieli dà quali gli contiene in sè stesso, cioè confusi e coi soli primi lineamenti della distinzione loro. La riflessione ontologica coglie colla semplice osservazione i tratti complessivi e sommari dell'oggetto intuito, e gli esprime con un giudizio primitivo, che è la formola ideale. Ma questa formola nella sua generalità racchiude un numero grandissimo di elementi, la cui esplicazione costituisce tutta la scienza. Or come svolgere, illustrare, ordinare questi elementi? Forse coll'osservazione sola, come con essa si può conoscere l'animo umano, e analizzare i fatti psicologici? No sicuramente; l'esperienza ci mostra che l'osservazione è impotente a dipanare questa matassa. Siccome l'occhio nudo può vedere e studiar da sè solo i corpi più vicini alla terra, ma i lontani non può; così l'osservazione umana, per cui l'uomo può studiare sè stesso, non basta a fargli conoscere il cielo spirituale, e a dargli la scienza esatta e compiuta dell'autore dell'universo. A tal effetto egli ha d'uopo di uno strumento, e come dire di un telescopio metafisico; il quale è il raziocinio, che pigliando dalla formola ideale i suoi primi principii, se ne serve per

rischiarare e rendere distinte le apprensioni confuse dell'intuito, mediante quell'organismo ideale, che collega insieme tutte le parti della formola. Il raziocinio non porge per rispetto all'intuito alcuna verità nuova, giacchè la sua necessità in ciò consiste, che le conseguenze da dedursi si contengono nelle premesse, ma esso rende chiaro, distinto, esplicato ciò che dianzi era oscuro, implicato, confuso, secondo l'indole speciale dell'intuito. D'altra parte il raziocinio si fonda sull'osservazione continua e immanente dei dati intuitivi, e non si può separare da essa, perchè se l'intuito mancasse, cesserebbe la cognizion dei principii e con essa la possibilità di ragionare. Non può adunque considerarsi come una facoltà distinta dall'osservazione ontologica, ma come un semplice strumento di tale osservazione, o vogliam dire come un'osservazione ontologica ampliata e perfezionata; il che tanto è vero, che ogni ragionamento scientifico, benchè estrinseco alle altre specie di osservazione, (come per esempio all'osservazion psicologica e fisica,) è intrinseco alla osservazione ontologica, come quello che non può esser mai una scoperta di nuovi elementi estranei a quella osservazione abbracciante tutto l'intuito, ma una semplice esplicazione e illustrazione di essa. Anzi si può dire che nel ragionamento consiste tutta quanta la riflessione ontologica, considerata come processo metodico; giacchè quella semplice osservazione, che ci porge i primi rudimenti della formola ideale e precede di necessità il raziocinio, non è che il pretto principio, o come direbbe la vostra Crusca, il punto di partenza dello spirito nel procedere ontologicamente. L'osservazione è come l'occhio, e il raziocinio quasi il vetro che lo arma; se non che, per l'esattezza del paragone, si vuole aggiungere che il cannocchiale dell'ontologo non è fabbricato da un meccanico, nè da uno scienziato, ma dall'oggetto medesimo che si contempla coll'aiuto di esso, cioè da quell'organismo ideale che risplende all'intuito, ed è il vero organo logico dello spirito umano. Cosicchè egli si può affermare a rigor di lettera, che l'oggetto in questo caso, e non il soggetto, è artefice dell'istrumento, anzi che l'istrumento è identico all'oggetto sostanzialmente, e che il telescopio spirituale non è come il materiale un'appartenenza o aggiunta o prolungazione dell'occhio, ma sì bene del sole, che all'occhio risplende. Il raziocinio è adunque un processo illustrativo dell'intuito, e una rivelazione più squisita delle verità contenute in esso, rampollante dall'intuito medesimo; onde quando l'uomo lo adopera, non v'ha propriamente dal canto suo, che una semplice osservazione ontologica, (esatta o inesatta poichè l'uomo è libero nell'opera dell'attenzione,) di quella tela dialettica che si ordisce al suo cospetto dall'interno maestro dello spirito. Perciò la logica è veramente divina; e siccome ogni giudizio umano si fonda su quel doppio giudizio divino, di cui abbiamo altrove parlato, e di cui gli altri giudicati sono semplici ripetizioni; così ogni sillogismo umano è l'iterazione del sillo-

gismo divino, risultante dall' organismo ideale della formola. Finalmente giova anche accennare l'error gravissimo di coloro, (fra' quali i Rosminiani tengono un luogo molto illustre,) che fanno del raziocinio una facoltà rivelatrice di verità nuove e per dir così oltraintuitive; laddove il vero si è che questa potenza non è già *integratrice*, propriamente parlando, come la chiamate voi, ma solo esplicatrice dei rudimenti racchiusi nell' intuito. Ma di ciò avrò ancora occasion di parlare in proposito di qualche vostra obbiezione contro la dottrina della formola. Ora ripiglio il vostro discorso sulle due specie di riflessione.

« L' omettere, come fate, quella riflessione, che seguendo la vostra « terminologia dovrebbe dirsi *ideologica*, (non accetto il regalo che mi volete fare) « proviene appunto dal confondere sempre *l' intuito dello « spirito* (elemento psicologico) coll'*oggetto ideale* (idee); di qui nasce « l'accusa che fate al Rosmini di Psicologismo nel Metodo [1]. » Non vi ha riflessione ideologica nel vostro senso, perchè la vostra idea è una chimera, o una semplice appartenenza psicologica del soggetto conoscente. La vera riflessione ideologica, (secondo il senso proprio della parola,) è identica all' ontologica, perchè la voce *Idea* sinonimizza a capello colla voce *Ente intuito*, termine della riflessione ontologica. Io non confondo già l' intuito dello spirito col vero oggetto ideale, ma accuso bensì il Rosmini di aver fatta questa confusione, surrogando all' Ente ideale un' ombra di esso. Voi giustificate adunque il vostro maestro, contentandovi di appormi il peccato, onde io l' accuso; e credete di lavarlo, rovesciando il ranno sopra di me. Non so quanto tal sorta di difesa sia per giovare al vostro cliente; quanto ella noccia all' accusatore, cioè a me, potete raccoglierlo dalle cose dette.

« Non mi pare abbastanza conforme al rigor filosofico il dire, come « dite voi, che nella riflessione ontologica *lo spirito ripiegandosi sul« l' oggetto ideale si ripiega altresì di necessità sull' intuito proprio che lo « apprende direttamente*. Perocchè si può riflettere sull' oggetto senza « riflettere sull' atto dello spirito (intuito) [2]. » No signore, non si può riflettere sull' oggetto senza riflettere sull' atto; perchè la semplice percezione dell' oggetto senza più, è intuito e non riflessione. La riflessione importa due operazioni, due atti succedentisi, l' uno dei quali afferra l'oggetto solo, ed è l' intuito; l'altro l' oggetto come intuito, ed è la riflessione ontologica. La quale ha senza dubbio per termine del suo operare l'oggetto, ma l'oggetto in relazione col soggetto, e in quel punto indivisibile in cui consiste la cognizione. Egli è vero, che in questa sintesi dell' *Ente intuito*, lo scopo principale della riflessione ontologica essendo l' Ente, l' attenzione si ferma sovra di esso, e l' apprende distintamente; ma nello stesso tempo essa ha un' idea confusa dell' altro termine della relazione. Questo accoppiamento del distinto col confuso

[1] Lett. I, p. 20, not. 1. [2] Lett. II, p. 37.

non dee far meraviglia, perchè occorre in ogni genere di cognizione; giacchè quando l'attenzione si ferma e concentra in un oggetto, essa non toglie e non può togliere la notizia confusa degli oggetti circostanti.

« Inoltre siccome noi non possiamo riflettere su nessun oggetto se « non quanto è da noi o intuito se ideale, o percepito se reale; può la « riflessione passare egualmente dall'oggetto all'intuito, e da questo a « quello; anzi la riflessione sull'intuito non può essere completa, im« parziale, quale s'addice al filosofo, se non considera l'intuito e nel « soggetto di cui è *atto* e nell'*oggetto* in cui termina e dal quale è for« mato [1]. » Lasciando stare la vostra distinzione fra l'intuito e la percezione, l'ideale e il reale, che è l'error fondamentale del vostro sistema, potete dire, se volete, che la riflessione passa dall' intuito all' oggetto dell'intuito e viceversa, purchè pigliate la voce *riflessione* in senso generico; ma nol potete, se l'adoperate in senso specifico; perchè le due specie di riflessione non possono mutarsi l'una nell'altra, senza perdere la propria essenza. La riflessione psicologica è semplicemente osservativa, e non esce del soggetto; la riflessione ontologica è raziocinativa, e coglie il punto, in cui l'oggetto e il soggetto combaciano insieme: l'una si racchiude nell'uomo, l'altra trascorre di fuori, senza rompere però quel nesso col soggetto, per cui ella si distingue dal semplice intuito. Quando poi aggiugnete che la riflessione non può essere perfetta *quale s'addice al filosofo*, se non abbraccia il soggetto e l'oggetto, pigliate la voce riflessione ancor più genericamente, come sinonimo di cognizione, e dal vostro dire si raccoglie soltanto, che il filosofo per essere perfetto dee mettere in opera le due specie di riflessione, ma non già che esse non siano specificamente distinte fra loro.

« Come distinguete voi la riflessione psicologica dall'ontologica? Dal « fermarsi che ella fa al puro intuito, o dal ripiegare il suo pensiero « non già sull' intuito solo, ma sull' oggetto intuito, cioè sull' ente. La « vostra riflessione ontologica non si distingue adunque dalla psicolo« gica neppure per l'oggetto diverso su cui esse si portano, ma solo pel « modo diverso con cui considerano l'oggetto stesso, ossia l'intuito: « l'una lo considera solo subbiettivamente, d'onde il suo nome di *psi« cologica* dal nome che ha nella lingua greca l'*anima*, soggetto » (che pellegrina erudizione!); « l'altra lo considera obbiettivamente, d'onde il suo nome d'*ontologica* dall' Ente che è l'oggetto dell' intuito; o « meglio l'una è parziale imperfetta, l' altra è imparziale perfetta [2]. » Ancorchè la riflessione ontologica non differisse dalla sua germana per l'oggetto, ciò non farebbe nulla, poichè poco innanzi avevate avvertito che *una stessa materia può studiarsi con metodi diversi* [3]. E che i metodi nel nostro proposito siano diversi, lo confessate, riconoscendo, che le

[1] Lett. II, p. 37, 38. [2] *Ibid.*, p. 38. [3] *Ibid.*, p. 37.

due specie di riflessione *considerano l'oggetto loro in diverso modo*. Se non che, è falso che l'oggetto sia uno nei due casi; perchè altro è l'oggetto intuito, altro l'intuito dell'oggetto. L'oggetto intuito, che è il termine della riflessione ontologica, importa certo una relazione verso il soggetto, ma non consiste in essa sola, nè tal relazione ne è la parte principale, quella cioè in cui si ferma l'attenzione di chi riflette. L'intuito dell'oggetto d'altra parte non contiene in nessun modo esso oggetto, ma lo apprende solamente, come cosa estrinseca; onde la riflessione psicologica, che non esce dei termini dell'animo umano, non potrà mai cogliere in esso un oggetto che non si trova. Nè giova il dire che l'intuito è in relazione coll'oggetto; onde si dee apprendere la relazione obbiettiva apprendendo l'intuito. Imperocchè tal relazione è estrinseca all'intuito e non intrinseca; giacchè l'intuito non apprende l'oggetto in sè stesso, come un'imagine in sè scolpita, ma estrinsecamente con quell'atto semplicissimo, che fu analizzato e descritto così bene dalla scuola scozzese. Onde segue che per quanto si studi l'intuito, non si potrà mai trovare in esso la relazione verso l'oggetto, se non si esce dai confini subbiettivi dello spirito, come osservando l'occhio umano non si potrebbe mai conoscere la sua relazione cogli oggetti esteriori, se non ce ne fosse l'effigie dipinta nella pupilla. Il discorso che voi fate nel passo soprascritto s'appoggia a questo falso presupposto, ed è una novella prova del vostro psicologismo. Imperocchè quando dite che l'intuito può essere studiato *obbiettivamente*, voi supponete che in esso vi sia non so che di obbiettivo, e che l'oggetto sia da noi conosciuto nel soggetto, che l'Ente sia da noi percepito nello spirito e non fuori dello spirito; il che è appunto l'error capitale del Rosmini e di tutti i psicologisti del mondo. Ma un obbiettivo contenuto nel subbietto non può essere che un obbiettivo subbiettivo, cioè una contraddizione; onde tale obbiettivo, se pur si desse, non sarebbe che un'apparenza, una larva, un'ombra destituita di ogni valore, e inettissima a costituir la base del menomo scibile, non che di tutto lo scibile, com'è veramente l'ente ideale che voi ammettete. Ma questo obbiettivo fittizio, che è un pretto subbiettivo, si trova egli veramente nell'intuito? Si trova sicuramente, ed è quell'impronta del pensabile umano, quel concetto del possibile relativo, di cui ho parlato dianzi. Il qual concetto ha valore per l'ontologista, che lo considera come un simulacro del possibile obbiettivo, di cui egli riconosce la percezione immediata; ma per sè stesso non ha alcuna autorità, e quindi non può giovare ai psicologisti per sottrarsi alle ruine inevitabili del loro sistema.

« Invano adunque per provare che il mondo ideale è appreso dalla « mente senza l'aiuto della psicologia, voi domandate, *se si vuol essere « psicologo per osservare la natura esteriore*. Imperocchè il mondo idea-

« le innanzi tutto, non è la natura esteriore [1]. » Bravo, sig. Tardili; questa è la prima osservazione giusta, che io trovo nel vostro libro. Ma avvertite che se il mondo ideale non è la natura esteriore, non è nè anco l'interiore; e che se Benedetto Spinoza ha torto, il Fichte non ha anco ragione. Ora se voi volete studiare il mondo ideale col metodo proprio degli studi che versano sulla natura interiore, cioè colla riflessione psicologica, voi riuscirete al panteismo egoistico del filosofo tedesco; perchè non potendo uscire logicamente dal soggetto, sarete sforzato a immedesimarlo coll'Assoluto, se già non vorrete negare la realtà di esso Assoluto e farvi scettico e nullista. Voi non potevate mostrar meglio l'indirizzo funesto della vostra filosofia, che cavillando così argutamente su quelle mie parole. Ma se in vece di citare una frase staccata, e d'inferirne ch'io abbia voluto dire una sciocchezza, aveste allegato (debbo dir, letto?) tutto il passo, mi togliereste la fatica di replicarvi, che « ciò che induce in errore i psicologisti si è che « l'oggetto della psicologia e quello dell'ontologia si assomigliano, in « quanto non sono materiali; ma fuori di questa convenienza, sono dif- « ferentissimi. Imperocchè, se bene gl'intelligibili siano immateriali, « non ne segue però che riseggano in noi, facciano parte della coscien- « za, e si trovino più tosto nel nostro animo che in qualsivoglia altra « parte del creato. L'Intelligibile non è interiore nè esteriore, poichè « non è localmente in nessun lato, nè presenzialmente ristretto ad al- « cuna esistenza..... L'Intelligibile comprende e compenetra ogni esi- « stenza, e non è compreso e limitato da nessuna. La mente nostra col « suo primo intuito lo afferra in sè stesso, non in altra cosa, e non ha « d'uopo d'indirizzare il suo strumento a un punto determinato, per- « chè l'oggetto essendo universale, accompagna esso strumento, o per « dir meglio lo comprende e lo termina da ogni lato. Forsechè si vuol « esser psicologo, per osservar la natura esteriore? No sicuramente: « basta avere i sensi spediti, i quali spontaneamente trovano il loro og- « getto e lo rapiscono..... Ora come il mondo materiale è colto dai sen- « si, così il mondo ideale è appreso dalla mente, senza l'aiuto della psi- « cologia [2]. » Il lettore può vedere da sè quanto faccia a proposito di questo mio ragionamento la vostra ingegnosa avvertenza, che *il mondo ideale non è la natura esteriore*. Questa usanza di trinciare i miei discorsi e travisarli, citandone qualche frase isolata, è frequente in tutta la vostra replica; e siccome io non posso supporre che voi operiate a mala fede, debbo imputare il vostro procedere a una inconsideratezza veramente straordinaria in un uomo, che scrive e che stampa, e che vuol difendere o impugnare sistemi filosofici. Io ho citato e sindacato il Rosmini e altri autori in un modo ben diverso; e se voi per far

[1] *Introd.*, t. I, p. 397, 398. [2] Lett. II, p. 38.

perdere la scherma a chi legge soltanto gli scritti vostri, mi avete tassato di leggerezza volteriana nell' interpretare il vostro maestro, questa accusa mostrerà a coloro che dopo le vostre critiche leggeranno le mie risposte, quanto voi possediate largamente le virtù che agli altri attribuite.

« In secondo luogo bisogna non perder di vista mai che la prima « questione da risolversi in filosofia consiste nello stabilire che l' Ente « è il primo noto, e la seconda consiste a esaminare la natura dell'Ente « da noi primamente intuito, se cioè egli sia puramente ideale o pos« sibile, o come anche lo chiama Rosmini l'*essere iniziale*, o s'egli sia « l'Ente stesso reale nella sua concretezza, come volete voi [1]. » Il primo pronunziato della filosofia non può essere una quistione da risolversi dall'uomo, ma un principio, un assioma, un giudizio obbiettivo e divino, di cui l'uomo non è autore ma semplice testimonio. Altrimenti la base della scienza non sarebbe una vera base, e riposerebbe sopra un sofisma. Ogni quistione o problema o teorema non si può risolvere o dimostrare senza principii anteriori ; e in tal caso il *primo noto* non versa nel teorema o nel problema, ma nei principii, che gli vanno innanzi. Il voler fare del *primo noto* una quistione è appunto il gran vizio dei psicologisti ; i quali collocano il primo anello della catena scientifica nel pensiero umano, in vece di porlo nell'oggetto eterno del pensiero, cioè in Dio ; vogliono cercarlo, discorrendo e analizzando, invece di riceverlo come la base di ogni analisi e di ogni discorso. Ora un tal primo noto dee essere una *cosa nota* e non una semplice notizia destituita di realtà, qual è l' ente possibile e iniziale del Rosmini. Il qual ente non può anche essere il primo noto, perchè il possibile non si conosce che dopo il reale, e perchè il possibile senza il reale non può essere un principio, nè un dogma, ma un' ipotesi. So che voi date il nome d' ipotesi alla mia formola ideale; ma vi mostrerò in un'altra lettera, che non siete in questa vostra sentenza più fortunato che nelle altre. Frattanto, ancorchè aveste ragione a ripudiar la mia formola, non ne fareste però meglio i fatti vostri ; perchè l'ente possibile è tanto atto a servire d' idoneo fondamento alla scienza del reale, quanto le vettovaglie possibili a nutrire un esercito e una città. Voi ragionate continuamente del possibile, come se fosse tutto l' ideale; laddove il vero ideale comprende del pari il possibile e il reale, i quali sono i due aspetti dell' idealità assoluta. Il possibile non è che un' idea contenuta nell' ideale, dove noi la contempliamo, l' ideale è l'intelligibilità intrinseca del reale increato. Voi vedete adunque, che il riporre il primo noto nel possibile, e quindi l'esaminare se il possibile è reale o no, è un porre il carro innanzi ai bovi ; perchè il concetto

[1] Lett. II, p. 38, 39.

del possibile presuppone logicamente la realtà assoluta, e senza di essa non può aver luogo.

Seguite criticando un luogo dell'opera mia, dove riferisco il ragionamento che si può fare dai psicologisti a pro della lor dottrina, fondato sull'inseparabilità del pensiero dall'intelligibile, e dico che il fatto è vero, ma falsa la conclusione che vogliono tirarne per confondere il metodo psicologico coll'ontologico. Voi vi maravigliate della risposta e dite di non sapere come la conclusione essendo *falsa*, il discorso possa esser *giusto* [1]; quasi che in un raziociuio complessivo il discorso non possa esser giusto, e tutte le premesse e le conseguenze vere, salvo l'ultima di queste. Nel prosillogismo da me riferito si prova che il pensiero non può stare senza l'intelligibile: ciò è verissimo. Se ne deduce quindi che il pensiero, cioè l'intuito, inchiude l'intelligibile, e che la riflessione psicologica può afferrare l'obbietto ideale, come volete voi; e ciò è falsissimo. E perchè falsissimo? Perchè altro è dire che senza la luce intellettiva raggiante dall'oggetto l'intuito possa aver luogo, altro è affermare che la riflessione psicologica ripiegantesi sull'intuito solo afferri distintamente la luce, che sostanzialmente se ne differenzia. La prima sentenza è tanto certa, quanto l'ultima contraddittoria e ripugnante. Se la luce ideale dall'oggetto eterno non balenasse, lo spirito non potrebbe averne l'intuito, come senza lume corporeo l'occhio non potrebbe vedere; ma siccome l'espansione del nervo ottico che forma la retina è sostanzialmente distinta dai corpicelli luminosi che la feriscono, così, e molto più, il lume ideale, che è l'Ente stesso indivisibile, (e non già una emanazione o un effluvio di esso, come par che accenni in più luoghi il Rosmini, che ne parla in modo da far credere che il lume ideale somigli quello di una lanterna,) si distingue sostanzialmente dalla natura dello spirito intuente. Laonde nella stessa guisa che chi vedesse solamente la retina, senza apprender nulla di ciò che non è dessa, non vedrebbe la luce corporale che la ferisce, ma solo l'effetto di questa impressione, cioè la modificazione fatta in essa retina, così la riflessione psicologica abbracciando il solo intuito, non può scorgere la luce intellettuale, che lo pone in atto, benchè ella apprenda esso intuito in virtù di tal luce, perchè, come ho già avvertito, la riflessione psicologica è l'intuito dell'intuito, essendo il semplice ripiegamento dello spirito sovra di sè. Ben è vero che abbracciando essa tuttociò che v'ha nell'intuito, comprende eziandio la pensabilità umana e relativa dell'ente, come un effetto della cognizione.

« Ma io non so davvero persuadermi che la riflessione psicologica « quando sia compiuta non abbia per termine il pensiero come intuito « dell'idea, ma solo il pensiero come sensibile interno [2]. » Se per ri-

[1] Lett. II, p. 39, 40. [2] Lett. II, p. 41.

flessione psicologica compiuta intendete tutta la cognizione che ha luogo nell'uomo quando riflette, voi avete ragione di dire, che essa abbraccia l'Idea e l'intuito; ma in tal caso abusate stranamente dei vocaboli, dando a tutto il genere il nome di una sola specie. Se poi intendete per riflessione psicologica quella cognizione che si esercita mediante il ripiegamento del principio conoscitivo sovra sè stesso, (il quale è il proprio senso della voce,) vi concedo anche che il suo termine sia l'intuito dell'idea, giacchè in tale intuito consiste una parte del sensibile interno. Il quale abbraccia tutte le facoltà e modificazioni del nostro animo, che cadono sotto l'apprensione del sentimento, e perciò eziandio l'operazione dell'intuito. Ma non perciò ne séguita che la riflessione psicologica afferrando l'intuito dell'idea, pigli anche l'idea intuíta, perchè, ve lo replico, l'idea è schiettamente obbiettiva, sostanzialmente distinta dall'intuito, e non che essere inchiusa nell'intuito, come immensa e assoluta che è, ella contiene l'intuito, e tutto lo spirito umano, e ogni cosa creata. Dovete anche guardarvi dal credere, che quando la riflessione psicologica ha luogo, l'intuito non sia contemporaneamente in esercizio; quasi che queste potenze si attuassero successivamente, e quando l'una comincia l'altra cessasse. Il che è solo vero della riflessione ontologica e della psicologica considerate nelle loro attinenze reciproche; ma non dell'intuito che è continuo, immanente, perenne, e non potrebbe essere sospeso per un solo istante, senza che le altre potenze fossero annullate. Il che vi parrà chiaro, se osserverete che dall'intuito solo provengono gli elementi e i dati, su cui si travagliano le altre potenze conoscitive. La formola ideale, su cui si esercita la riflessione ontologica, è colta dall'intuito; e siccome il terzo membro della formola, cioè l'esistente, comprende nella sua complessiva universalità anche l'animo umano, e però l'intuito, ne segue che l'intuito apprendendo la formola ideale apprende eziandio sè medesimo nel terzo membro di essa; e quando lo spirito si ripiega su questa particolare apprensione, ha luogo la riflessione psicologica. Quindi è che se si sottraesse l'intuito della formola ideale mancherebbe affatto la riflessione psicologica, non solo pel difetto della luce intellettiva che rampolla dal primo membro della formola, ma altresì perchè l'intuito perderebbe col terzo membro di quella eziandio sè stesso. E veramente l'esistenza dello spirito intuente e l'atto dell'intuito essendo effetti dell'atto creativo, e l'atto creativo essendo l'azione stessa, per cui l'Ente pone l'esistente e coll'esistente esso spirito, questo non potrebbe lasciar di apprendere tutta la formola, senza cessar di appartenere all'ultimo membro di essa, che è quanto dire, senza perdere l'esistenza, e ricadere nel nulla, da cui uscì per opera della parola creatrice.

« Certamente che noi riflettiamo sul pensiero in quanto ne abbiamo

« l'interno sentimento, cioè in quanto siamo tratti a riflettervi da un « sentimento, che è come l'occasione e voleva quasi dire lo stimolo, « che attua la nostra potenza di riflettere; a quel modo stesso che voi « pure dite, che *l'insegnamento autorirativo è occasione o istrumento in-« dispensabile*, *non causa produttiva della razional cognizione*. Ma altro « è dire che il sensibile interno è l'occasione o la condizione indispen-« sabile per riflettere, altro è dire che non si può riflettere che al sen-« sibile interno. E la vostra riflessione ontologica non è ella pure sog-« getta a questa medesima condizione? Non l'assoggettate voi come a « condizione *sine qua non* ad appoggiarsi alla *parola che veste l'idea d'una « forma sensibile* [1]?» Questo non è il sensibile di cui ho parlato, quando ho detto che il pensiero è un sensibile interno. Altro è il sensibile, che porge al pensiero l'occasione di attuarsi, altro è il sensibile, in cui consiste lo stesso pensiero. L'intuito non è egli un'operazione dell'anima, e una sua modificazione, di cui ella ha il sentimento? Esso è dunque un vero sensibile interno, e come tale è l'oggetto della riflessione psicologica, che coglie tutto il sensibile interno, ma non può apprender nulla fuori di esso, essendo ella un semplice ripiegamento del principio sensibile e conoscitivo sovra di sè.

« Il vero psicologo nei fatti complessi che vengono sotto la sua ri-« flessione, deve accuratamente distinguere e sceverare gli elementi « sensibili da quelli, che sono di un'altra natura, come distingue il « suono d'una parola dall'idea, che si eccita nella nostra mente insie-« me colla sensazione del primo. È allora che la riflessione coglie il « pensiero quale egli è, cioè come avente due termini, uno dei quali è « il *soggetto*, ed è l'elemento sensibile, l'altro è l'*oggetto*, elemento in-« telligibile [2]. » La riflessione psicologica può benissimo cogliere il soggetto, perchè è un termine intrinseco allo spirito, ed entra nella giurisdizione di quella facoltà; ma non può cogliere l'oggetto, perchè questo è un termine estrinseco, che esce fuori del dominio di quella. Voi concedete alla riflession psicologica un imperio universale, e l'investite di un assoluto potere su tutto il reale; laddove dovreste sapere che i suoi diritti non si estendono fuori del didentro dell'animo, come il nome stesso, che le vien dato, vi dichiara. Io rispetto quanto voi quest'augusta matrona dello spirito umano; ma non posso permettervi in modo alcuno, che facciate torto alla sua nobile sorella, la quale anco è la primogenita, e più illustre di lei. So che vi dà fastidio, che la riflession psicologica possa andare liberamente fin sull'uscio di casa, senza che le sia lecito di fare un passo fuori de' suoi confini per cogliere quel benedetto punto, in cui comincia l'oggetto; e vorreste che

[1] Lett. II, p. 41. [2] *Ibid.*, p. 41, 42.

senza tanti scrupoli le lasciassimo fare una scorserella a suo talento, per dare un'occhiata alle altrui faccende. Ma ricordatevi della tangente e della segante, o non dimenticate che noi non siamo padroni in filosofia, più che in matematica, di far quel che ne piace. Nel resto vi proverò con un esempio che le pretensioni della vostra prediletta non sono fondate, e che noi non le facciamo alcun torto a vietarle il maneggio dell'ontologia. Ben sapete che l'occhio è il più nobile dei nostri sentimenti, per patente concedutagli da quasi tutti i filosofi; onde mettendo seco in paragone la riflessione psicologica, credo di far onore a questa facoltà. Ora l'occhio con tutta la sua eccellenza non può apprendere nè la solidità, nè la durezza, nè il peso, nè il colore, nè altre proprietà de' corpi, le quali, non essendo visibili ma tangibili, entrano solamente nella giurisdizione della mano. Che giudizio fareste adunque del senso della vista, se gli toccasse il capriccio di attribuirsi il governo di quelle operazioni, scienze, arti, che si fondano sulla conoscenza delle dette proprietà? Se volesse per esempio da sè solo, e senza il concorso del tatto e l'educazione che ne riceve, misurar le distanze? Giudicar del peso dai colori? Dar moto alle macchine collo sguardo? Ovvero ghermire i corpi collo stringimento delle palpebre? E far cento altre meraviglie su questo andare? Or fate il vostro conto, che quando la riflession psicologica si vuole impacciare di ontologia, non è mica più savia, anzi è tanto più folle, quanto maggiore è l'intervallo fra l'oggetto ideale e il soggetto, fra l'infinito e il finito, il Creatore e la creatura, che non fra il peso e la forma visibile, il calore e il colore de' corpi.

« È solo quando si vuol fare *astrazione* da questi due termini, che « uno s'innalza, come alcuni panteisti moderni di Germania s'innal« zarono o meglio caddero fino al concetto del *pensiero* come *pensiero*, « cui posero come punto di partenza di tutto lo scibile e come quell'as« soluto, che si concretizza nel soggetto e nell'oggetto. Ma per giunge« re ad un tal punto vi è forza concedermi ch'essi non seguirono fe« delmente il metodo severo dell'osservazione compiuta ed imparzia« le; ma abusando dell'astrazione invece di fermarsi al pensiero quale « egli è, come cioè avente per termine essenziale un oggetto, e di esa« minare qual sia questo oggetto, credettero sollevarsi più su ancora.... « rimovendo dal pensiero ciò che non può essere rimosso senza distrug« gere il pensiero stesso, vo' dire il soggetto e l'oggetto, e così riusci« rono al concetto puro del pensiero come pensiero, ad una mera astra« zione di nessun valore[1]. » Ciò che indusse in errore questi filosofi non fu già l'adoperar male la riflession psicologica, come voi pretendete, ma l'adoperarla comunque in un soggetto, che non è di sua competenza, e in cui ella può nuocere, non giovare; non fu l'uso buono

[1] Lett. II, p. 42.

o cattivo, ma la scelta che fecero dell' instrumento. Essi si possono paragonare a uno statuario, che volesse scolpire colla tavolozza e col pennello, ovvero a un pittore, che si servisse della subbia e del calcagnuolo per condurre le sue tele. Lo sbaglio loro fu appunto il vostro, fu quello del Rosmini e di tutti i psicologisti, i quali volendo trovare l'oggetto o come voi dite il termine obbiettivo del pensiero nel soggetto, senza uscirne, furono costretti a scambiarlo con una chimera, cioè con qualche cosa di subbiettivo, di relativo, di finito, di contingente, di creato, ch'essi tolsero in vece dell'Assoluto. Per voi questa larva obbiettiva è una mera astrazione, cioè il possibile, come pensabile umano: ora ogni astrazione, come tale, è subbiettiva, perchè non alberga fuori del soggetto astraente. I panteisti tedeschi collocarono altresì il loro Assoluto in un'astrattezza, e per questo rispetto da voi non si distinguono. Se non che, volendo pure dar corpo a questa astrazione, e accorgendosi che l'astratto non può sussistere senza il concreto, andarono in cerca di questo concreto per riunirlo all'altro elemento; e per questo lato hanno da voi qualche vantaggio. Ma non volendo e non potendo, secondo il loro metodo, uscir del soggetto, per ottenere quel che cercavano; e il solo concreto che nel soggetto si trovi essendo il sensibile, furono costretti a collocare in esso il loro Assoluto. E veramente, come ho notato altrove, il panteismo germanico è la deificazione del sensibile sostituito all' intelligibile, e del soggetto surrogato all'oggetto [1]. Questo fittizio Assoluto consta di due elementi, cioè del sensibile cogitativo, che è cosa concreta, e della rimozione di ogni termine obbiettivo e subbiettivo, per la quale il sensibile cogitativo, disgiunto dalla personalità umana in cui risiede, e da ogni percezione determinata, diventa una mera astrattezza. Egli è vero che questa astrattezza essendo una semplice modificazione dello spirito umano, è anch'ella un sensibile; onde al sensibile solo si riduce in fine in fine ogni Assoluto panteistico. Perciò a rigor di conti il vostro psicologismo non differisce da quello dei filosofi menzionati; perchè il vostro ente possibile, distinto numericamente dal possibile obbiettivo ed eterno, è ridotto ad essere una mera forma creata, non è e non può esser altro che un mero sensibile. Perciò il divario, che corre fra voi e i Tedeschi, non è che accidentale, e consiste in ciò, che voi considerate il vostro sensibile, da quel lato che veste un'apparenza obbiettiva, e rappresenta il pensabile; laddove i Tedeschi lo contemplano piuttosto come un'apparenza subbiettiva, che rappresenta il pensiero; onde nel loro concetto il concreto predomina, nel vostro prevale l'astratto, benchè nè gli uni nè gli altri usciate fuori del sensibile umano. La colpa che vi è comune non è adunque di aver male e imperfettamente maneggiata la riflession psicologica, ma bensì di averla male applicata,

[1] *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, p. 167-174.

adoperandola fuor di proposito, invece di ricorrere alla riflessione ontologica, che sola può prosciogliere il pensiero umano dalle pastoie del senso, dalla servitù di sè medesimo, e sollevarlo all' intelligibile sulle ali della parola.

« Se que' pensatori profondi non si fossero fitti in capo che bisogna « partire dall'assoluto, in cui l' ideale e il reale, l' oggetto e il soggetto « s' immedesimano, per dar basi inconcusse alla scienza, non sarebbe« ro caduti in tale errore [1]. » Anzi ci caddero appunto, perchè non vollero partire dal vero Assoluto. Ci caddero, perchè vollero partire da un Assoluto conseguibile colla sola riflession psicologica, e racchiuso nell'animo umano; nel quale il vero Assoluto mancando, essi tolsero in suo scambio un vano sembiante, e confusero il sensibile coll' intelligibile. Il panteismo tedesco è figliuolo diretto e legittimo della filosofia critica nata dal Cartesianismo, che è quanto dire dal psicologismo più rigoroso. Emanuele Kant insegnò espressamente che l'Assoluto era una mera forma dello spirito umano; il che conduceva al dubbio universale e distruggeva la scienza. Amedeo Fichte riparò a questo inconveniente con un assurdo maggiore, affermando che lo spirito umano è lo stesso Assoluto. Ma in tal caso si può almeno dubitare, se l'universo abbia luogo in effetto, e gl' idealisti non abbiano ragione; onde lo Schelling e l' Hegel per salvar la natura dal naufragio colla stessa sapienza, con cui il Fichte avea messo in sicuro la Divinità, immaginarono di collocar l'Assoluto fuori del concreto, piantandolo sull'astratto, come sovra una base assai più salda e durevole. Ma l'astratto o sia egli l' identità assoluta, o l'ente in universale, o il pensiero puro, o altra simile faccenda, non è per sè stesso che una forma subbiettiva dello spirito umano, ed è tanto atto a costituir l'Assoluto, quanto una pura superficie matematica senza grossezza può servir di fondamento a una casa. L'assoluto dei panteisti tedeschi non è dunque tale che di nome. Ma voi siete sì buono, sig. Tarditi, che vi fidate ai vocaboli, e pigliate per cose effettive i caratteri che ogni penna può tratteggiar sulla carta, e i suoni che ogni bocca può tramandarvi all'orecchio; onde sentendo quei valorosi Tedeschi gridar continuo Assoluto, Assoluto, ve la pigliate contro questa nobile idea, quasi che ella fosse complice del panteismo. Laddove se usaste di un po' d' avvertenza, e penetraste oltre la scorza dei vocaboli, v' accorgereste che questo quadrisillabo *assoluto* non ha più valore sulle labbra di un panteista, che il dissillabo *virtù* e il monosillabo *Dio* su quelle di uno Spinoziano o di un ipocrita. Sappiate che vi ha una prudenza filosofica, come una prudenza civile; e che siccome questa è necessaria a conoscere l'indole e le disposizioni degli uomini per ciò che spetta alla vita operativa, senza lasciarsi affascinare dal loro linguaggio; quella è non meno richiesta per penetra-

[1] Lett. II, p. 42.

re nel vero intendimento degli scrittori speculativi, quando si leggono le loro opere. Che se voi procedete altrimenti, e credete che le frasi dei parlanti rispondano sempre alle loro opinioni, sarete nei due casi il ludibrio degli individui e delle sette. Le quali dovendo pure ingannare gli uomini per sedurli, si sforzano di coonestare le proprie cupidigie e i propri errori, vestendoli con belle apparenze, chiamando luce le tenebre, e dando alla morte il nome di vita. Imperocchè il vizio e la falsità sono in sè stessi così deformi, che gli uomini guidati da quel senso di natural rettitudine, che in essi alberga, e non è mai spento eziandio ne' più sviati, ne fuggirebbero con orrore se li vedessero nella loro brutta nudità; onde chi vuole insinuarli e propagarli è costretto a vestirli di una maschera, per renderli lusinghieri o meno spiacenti. La maschera delle cattive idee è la parola; la quale serve tanto a coprire e travisare i concetti falsi e nocevoli, quanto ad esprimere ingenuamente i veri e salutari. Perciò quando nel leggere certi scrittori, v'abbattete in alcune parole auguste e venerande, che discordano dalla natura delle opere di quelli, dite fra voi: questa è una maschera; veggiamo che c' è sotto: e cercando bene, cioè seguendo il filo dei concetti, troverete che quelle gentili scorze hanno un laido ripieno, come quell'orata testa del dio Serapi piena di schifi topi, che fu distrutta per ordine di Teodosio. Nè vi faccia scrupolo, che tali tessere ingannevoli siano molto frequenti nelle opere di questi scrittori; i quali, come le parole non costano nulla, sogliono appunto seminarle, non colla mano ma col sacco, quasi vogliano supplire coll'abbondanza delle voci al difetto delle cose che mancano affatto. Poche opere di platonica e cristiana filosofia per avventura si trovano, in cui la voce *Dio* venga così spesso in campo, come nella celebre Etica dell' ateo olandese. Mi stupisce tanto più, che vi lasciate prendere e aggirare alle parole, che avreste potuto acquistare l'abito contrario, leggendo e studiando le opere del vostro riverito maestro. Non già che io voglia porre in ischiera un uomo così venerabile e intemerato come il Rosmini coi panteisti tedeschi; o supporlo capace di uccellare alla persuasione degli uomini, ingannandoli di proposito coll'esca e col vischio delle belle locuzioni. Ma egli senz'avvedersene, e tratto quasi dal fato del suo sistema, illude talvolta sè medesimo colle frasi e coi vocaboli, che mette in opera. Così, per esempio, voi dovreste sapere meglio di me, che nel sistema rosminiano le qualificazioni d'*increato*, di *divino* e simili, propriamente parlando, convengono tanto alla luce ideale, che rischiara il nostro intelletto, quanto l'epiteto di *solare* al lume di una candela; giacchè fra il lume divino e il nostro vi ha, secondo voi, una distinzione sostanziale e numerica. E pur quante volte non accade al Rosmini di accoccarla al lettore poco avvertito con tali industrie di parole? Quante volte non dà al suo ente ideale il nome di Dio o di Verbo divino? Che

più? Voi stesso, che siete così sovente caduto nella trappola, pare che abbiate voluto talvolta ristorarvi, tendendola al lettore, e sforzandovi di acchiappare anco il vostro avversario; come si vedrà dal séguito delle vostre lettere. Ma l'arte innocente con me vi gioverà poco, perchè scaltrito dalla esperienza non sono di sì facile prenditura, e fo professione di creder poco alle parole degli uomini in generale, e meno ancora a quelle dei filosofi. Frattanto per conchiudere, fate il vostro conto che l'Assoluto dei filosofi tedeschi abbia tantô da fare col vero e genuino Assoluto, quanto l'ente ideale del Rosmini con quello della sana ontologia.

« E a chi debbesene dare la colpa (dell'errore dei panteisti tedeschi,) « se non all'ontologismo, il quale dice che l'ordine dello scibile dee ri-« spondere all'ordine del reale, e che bisogna partire dall'assoluto, se « si vuol dare una soda base allo scibile come al reale [1]? Voi chiamate dunque la sanità causa delle malattie, e date a un buon pranzo la colpa della fame e dell'inedia, collo stesso diritto, con cui potreste attribuire alla logica il vostro ragionamento. Ma siccome per connettere come voi fate, egli è d'uopo dimenticare almeno per qualche istante tutti i principii e le regole del raziocinio, così per ascrivere all'ontologismo i paradossi dei panteisti alemanni, bisogna ignorare affatto, che cosa sia l'ontologismo. Se questo sistema consiste nello studiar l'oggetto ideale in sè stesso, senza mischiarlo col soggetto, come potete dire che siano ontologisti i filosofi della Germania, che si fermano nel solo soggetto, e non ne sanno uscire? Forse il pensiero, come pensiero, non è soggettivo? Forse l'identità assoluta, il nulla assoluto, l'indeterminato, e tali altri concetti astratti, non son soggettivi appunto perchè sono astratti? Se l'astrazione, come tale, cioè quando non si consideri come il risultato della percezione diretta di un concreto assoluto, non è che una modificazione dello spirito astraente, con che ragione se le potrà assegnare un valore obbiettivo? E quando chiariti dell'insufficienza dell'astratto, i panteisti ricorrono al concreto, qual è il concreto che possono ammettere, se non il sensibile, quali sono lo steso e il pensiero infinito ed eterno, con cui lo Spinoza veste la sua astrazione della sostanza unica, e qual è il pensiero puro, con cui lo Schelling concretizza la sua astrazione dell'identità assoluta? Questo processo è inevitabile, finchè non si esce del soggetto, e non se ne può uscire che mediante l'ontologismo. Il quale dandovi i due gran concreti dell'Ente e dell'esistente, del necessario e del contingente, e mostrandovene la distinzion sostanziale, e il nesso apodittico nella creazione; somministrandovi l'oggetto ideale e reale e il soggetto reale e sensibile, (giacchè voi siete parte dell'esistente,) l'uno causa libera, ed efficiente dell'altro; legittima da un lato tutti i principii astratti, di cui avete d'uopo per ragionare, dando

[1] Lett. II, p. 42, 43.

loro un valore obbiettivo, e dall'altro impedisce di abusare dell'astrazione unificando l'essere e l'esistenza, l'assoluto e il relativo, il Creatore e la creatura, l'intelligibile e il sensibile, la pensabilità divina delle cose e il pensiero umano, e di fare insomma quella confusione d'idee e di cose disparatissime, su cui riposa il panteismo. Il quale in ogni altro sistema non solo non è confutabile, ma è inevitabile; perchè fuori della dottrina degli ontologisti non v'ha che quella dei psicologisti, che dal panteismo non si distingue, se non come il genere dalla specie. Egli è vero che voi pretendete di non essere ontologista nè psicologista; ma sì bene ideologista; quasi che si possa dare un'idea che non sia l'oggetto nè il soggetto, non sia Dio stesso e tampoco una creatura. L'accusa adunque di calcare la via che mena al panteismo, accusa ch'io v'ho già data, e che ora replico solennemente, milita soltanto contro il vostro sistema; e quando voi per iscaricarvene la ritorcete contro i vostri avversari, senz'altro appoggio, che qualche viluppo di parole, lo stratagemma che mettete in opera non vi varrà gran fatto presso i buoni giudici e gl'imparziali estimatori.

Ho voluto esaminare il vostro lungo discorso contro la mia distinzione fra la riflession psicologica e l'ontologica, per mettere in chiaro il costrutto che si può cavare dalle vostre digressioni, non perchè ciò monti gran fatto allo scopo del nostro ragionamento. Imperocchè ancorchè vero fosse ch'io avessi peccato a far quella distinzione, e che i due modi di riflettere specificamente fra loro non si discernessero per le ragioni del loro processo, ciò nulla gioverebbe alla causa del vostro maestro. Il quale in tal caso avrebbe errato servendosi male e imperfettamente della riflessione in generale, nè più nè meno che abbia errato, secondo il mio modo di parlare, a ripudiar la riflessione ontologica per valersi della sola psicologica. Voi avreste dunque dovuto provare che il Rosmini ha fatto buon uso della riflessione, e a tal effetto avreste dovuto risolvere gli argomenti, con cui ho dimostrata l'insussistenza del suo Primo psicologico. Ma voi non avete finora detto una parola su questo proposito, e vi siete contentato di assalire il mio Primo, senza difendere il vostro; il che non so quanto vi sarà fatto buono dai giudici della causa, cioè dal pubblico versato in queste materie. E mentre vi guardavate dal toccare il vero punto della quistione, come dal fuoco, avete stimato di far bene a spendere molte pagine su accessorii di poca importanza, ponendo anche cura di ripetere molte volte le stesse cose, ed evitando con diligenza ogni ordine nel vostro discorso. Forse avete creduto che la precisione e l'ordine potessero nuocervi, e che le qualità contrarie, giovando a imbrogliar la materia, potessero anche imbrogliare molti lettori, e impedir loro di vedere dove stesse la buona ragione. Ma checchè sia di questo punto, (nel quale non oserei nulla pronunziare pel rispetto che vi porto,) il lettore mi scuserà, se essendomi

tritare a una a una le vostre critiche, io son costretto a se-
stro ordine disordinato, e a saltare di palo in frasca, imi-
zi e le capriole del vostro procedere. Perciò avanti di esami-
oco che traeste dal borsellino del vostro maestro contro la
ideale, (poco in verità,) mi è d'uopo rispondere a un'ac-
mportante, che mi fate iteratamente nelle vostre lettere.

LETTERA QUINTA.

L'accusa che mi fate riguarda l'opinione da me professata, anzi che esposta minutamente, sulla necessità della parola per l'uso riflesso del pensiero. Voi non osate già impugnare in modo diretto questa dottrina non ignota agli antichi, ristorata dal Leibniz, trattata più ampiamente e illustrata da alcuni scrittori moderni d'ingegno e di merito non volgare. Ma credete che nel modo in cui io l'intendo, (cioè secondo quello in cui io non l'intendo, come vedrete,) ella possa partorire conseguenze contrarie alla religione. Per chiarirvi il mio pensiero e rispondere alle vostre obbiezioni, mi è d'uopo lasciare per pochi istanti in disparte la filosofia, ed entrare nel sacrario delle scienze teologiche.

Riferite alcune mie parole sulla necessità della parola, voi seguite in questi termini: « Appunto per questo che voi deducete di qui la neces-
« sità della rivelazione per inventare il linguaggio, e *di un magistero*
« *infallibile per mantenere la debita corrispondenza fra l'idea e i segni*
« *che la esprimono*, voi stabilite ad un tempo l'impossibilità di fare la
« filosofia, o la necessità di farla eterodossa fuori della vera Chiesa [1].
« Secondo voi chi ebbe la disgrazia di perdere la traccia delle dottrine
« rivelate o di essere separato da quella Chiesa che Iddio stabilì come
« sola depositaria e interprete autorevole della Rivelazione è irrepara-
« bilmente condannato all'errore e a non conoscere nessuna verità. Il
« che non mi pare affatto conforme alla dottrina ortodossa [2]. » Se aveste meglio atteso ai termini precisi del mio discorso, voi non ne avreste cavata questa inferenza. Facciamo prima a bene intenderci, e a fermare con esattezza lo stato della quistione. O voi parlate di un uomo affatto solitario e silvestre, privo dagli anni teneri di ogni sorta di linguaggio, (giacchè anche i sordi di nascita, e muti per conseguenza, hanno qualche uso artificiale di segni, se crebbero e vissero nel consorzio degli uomini,) o di chi è posto in una società qualunque pubblica o domestica, (rozza quanto volete, non importa,) e quindi ha una

[1] Lett. I, p. 21. [2] *Ibid.*, p. 24.

favella e qualche seme di religiose tradizioni. Il primo presupposto è chimerico, e non che mai avverarsi in una classe d'uomini, non può nè meno aver luogo quanto all'individuo, se non rarissimamente, e per un caso straordinario di fortuna. E quando questo caso si effettuasse, l'infelice nato e cresciuto in tal condizione sarebbe perpetuamente uomo in potenza e animale in atto, come ciascuno di noi lo è nell'infanzia e nel sonno, come gli scemi, i pazzi, i frenetici, i forsennati il sono per un tempo più o meno lungo, e talvolta per tutta la vita. Quando i teologi stabiliscono la sentenza cattolica, che niuno può ignorare invincibilmente l'esistenza di Dio, i primi principii, e le prossime conclusioni della legge di natura, essi parlano dell'uomo posto nel suo stato naturale, cioè allevato in una società almeno famigliare, pervenuto all'uso di ragione, e dotato dei mezzi indispensabili per l'esercizio di essa; non dell'uomo lattante o demente, nè dell'uomo maturo, ma privo di quei sussidi, fra'quali la favella è il più necessario, perchè senza di essa è tanto agevole alla ragione il discorrere, quanto all'occhio il vedere senza l'amminicolo della luce. Tutte le comunioni d'uomini che si conoscono, fino alle più barbariche ed efferate, come quelle per esempio dei Californii, dei Saabi o Boschimanni, e di certe razze abitatrici dell'Australia, che sono forse le più sciatte e milense del globo, hanno qualche sentore di un poter sovrannaturale e della vita avvenire; ma ancorchè non l'avessero, esse posseggono una lingua; la quale siasi pure imperfetta e grossolana quanto si vuole, contiene tutti gli elementi del vero, cioè della formola ideale, senza la cui cognizione non si può proferire una sola parola che abbia senso, nè pronunciare il menomo giudizio. Ogni proposizione inchiude i due assiomi fondamentali della contraddizione e della ragion sufficiente, i quali presuppongono la formola ideale, e nella sua concretezza si fondano. Egli è vero che fuori della parola religiosa e ortodossa, (la quale è la sola parola perfetta,) la formola ideale non si trova depositata nel linguaggio che implicitamente, più in potenza che in atto, e in modo più o meno difettuoso e confuso; nè da questo germe si può cavare la notizia spiccata, distinta e integra di quella, se non mediante la riflessione ontologica. Ma questa operazione, che per le leggi naturali dello spirito umano è assolutamente impossibile, se l'obbietto ideale dell'intuito non è già rivestito di sensibili, cioè di certi segni; può aver luogo ogni qual volta lo spirito possiede lo strumento accomodato a farla. Imperocchè la stessa esperienza, che ci attesta la necessità della parola per ripensare liberamente il nostro proprio pensiero, ci insegna altresì, che, dato il linguaggio, si possono coll'aiuto di esso dividere, chiarificare, compire le idee espresse ne' suoi elementi, distinguendo ciò che è confuso, separando ciò che è unito, svolgendo ciò che è implicato, e riducendo a pienezza e maturità di finimento ciò che è greggio o solamente

abbozzato. Se ciò non fosse, ogni conato di miglioramento sarebbe vano, la perfettibilità e l'incivilimento si dovrebbero collocare fra' sogni; imperocchè i progressi umani consistono appunto nello sgomitolare le idee ravvolte e chiuse complessivamente nella parola, la quale « è come « un enigma proposto a tutti gli uomini, ma che i soli savi sanno in- « dovinare;... tantochè... il parlare riflesso è la traduzione e amplifica- « zione di una parola concisa e originale [1]. » Laonde quando l'uomo ingegnoso va in traccia di una parola per esprimere un' idea novella, egli non fa altro che cercar segni particolari per esprimere separatamente e per modo distinto ciò che già era adombrato confusamente in un segno complessivo e generale. Ciò posto, se l'uomo soro e selvaggio, ma pure dotato di qualche uso di ragione e comechessia parlante, guidato da quella oscura voce del dovere che riverbera dall'intuito nella parola da lui posseduta, si servisse di essa per isvolgere questo germe prezioso di verità, egli potrebbe coll'andar del tempo acquistare tutta quella parte di scienza, che s' attiene al debito morale e religioso della vita negli ordini di natura. Ma questo lavoro riflessivo, direte voi, questo districamento del vero racchiuso nel verbo rudimentale, questo traffico intellettivo, per cui lo spirito rende vivo e fecondo il capitale morto della filologia, che è il patrimonio delle nazioni, quest'opera insomma, che a soli pochi eletti ingegni è conceduta, (giacchè in essa consiste la vena inventiva del filosofo,) dee riuscire malagevolissima e per poco impossibile alla maggior parte degli uomini, e sovrattutto a quelli che sforniti di ogni civiltà vivono dispersi a piccoli sciami per le selve o nelle grotte, come le fiere. Ve lo concedo ampiamente; ma questa difficoltà non è tolta via nè scemata dal vostro sistema, poichè il presupporre che il linguaggio non sia assolutamente necessario al pensiero riflesso, non agevola già l' uso di questo a quelli che parlano. La malagevolezza grande e quasi invincibile, che l'uomo grossolano e selvatico prova a scoprire da sè il vero speculativo, morale e religioso, è un fatto notorio, evidente, palpabile, indipendente da ogni sistema; e se altra prova non ci fosse di quel primigenio infortunio, il cui funesto retaggio pesa su tutti gli uomini, questa certo bastar dovrebbe a farcene capaci. Ma non abbiate perciò paura di contravvenire per alcun rispetto alla fede ortodossa; conciossiachè affermando, che l'uomo parlante ha una impossibilità morale, (non fisica e assoluta, notate bene,) a conoscere da sè il vero morale e religioso, non farete che ripetere la sentenza di san Tommaso, che senza la rivelazione i dogmi della legge e religione naturale non si possono conoscere *nonnisi a paucis, et post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum;* sentenza ripetuta da tutti i maestri in divinità, e divenuta, si può dire, una dignità teologica. Segue forse da ciò, che l'uomo destituito del lume rivelato e della parola

[1] *Introd*, t. I, p. 203, 204.

ecclesiastica, sia *irreparabilmente condannato all' errore*, come voi parete inferirne? No sicuramente; imperocchè 1° l'impossibilità morale, quella che è detta da santo Agostino *necessitas peccandi*, non è fisica nè assoluta, e non esclude mai affatto la potenza e la libertà di fare il contrario, benchè notabilmente la diminuisca. L'uomo parlante ha in ogni caso una vera potenza di conoscere il vero morale e religioso nei termini di natura; potenza certo tenuissima per sè stessa, (se la rivelazione e la civiltà non soccorrono,) ma reale, che dà luogo a una imputazione proporzionata. 2° È una verità cattolica ricevuta da tutti, che Iddio non manca mai de' sussidi opportuni a chi non ripudia le prime sue grazie, e che alle primizie divine dovutamente accolte succedono novelli e maggiori influssi, promettitori di più larghi frutti, coi quali la benigna Providenza compie ciò che ha incominciato, e corona i suoi propri doni. Se adunque l'uomo barbaro e pagano aderisce a quella prima notizia del vero, che il linguaggio gli porge, e a quel primo affetto del bene, che Iddio gl'infonde nell'anima, e si vale dei sussidi che ha in sua mano per crescere in tal cognizione e in tale affetto, non abbiate paura che Iddio non possa o non voglia con alcuno di quei mezzi infiniti, ordinari o straordinari, naturali o sovrannaturali, interni od esterni, onde dispone la sua Providenza, metterlo in grado di conoscere pienamente ciò che importa al suo fine. E ancorchè fosse spedito a un tal uomo l'acquistare una perfetta scienza delle verità naturali, e vincere, senza l'uso del linguaggio, Platone e Confusio nella cognizion naturale de' suoi doveri e del suo Autore, (cosa tanto ridicola ad immaginare, che non vorrete certo affermarla;) non sarebbe pur necessario un lume superiore per aggiungere ai dettati di natura quelli della fede, senza i quali non v'ha salvezza? O vorrete dire, che il solo lume naturale basti a far conoscere la grazia e la redenzione? E conosciutele, a valersene praticamente? *La fede procede dall' udito* e *chi non crederà, sarà condannato*. Dal che non si conchiude già, che la misericordia di quel Dio *che ama le anime* possa abbandonare un sol *uomo di buona volontà* e ridurlo alla necessità di perire; ma sì bene, che quei medesimi soccorsi, senza i quali non si può partecipare alla redenzione, sono pur sufficienti per agevolare e compiere la notizia del vero naturale altronde difficilissima. Ben sapete, che san Tommaso non ebbe scrupolo di ricorrere in ogni caso ad un angelo; che se il retto senso del pagano Orazio col suo celebre *nec deus intersit* non vietava sulle carte il prodigio necessario al poeta, tanto più ragionevole è l'altro presupposto, quanto la realtà importa più dell'immaginazione, e la salute di un' anima immortale è di maggior peso che la peripezia di una tragedia. Nè voi sicuramente, sig. Tarditi, (tal è la pietà vostra) sarete di quei ragionatori, che come Giangiacomo Rousseau, si burlano del ripiego di san Tommaso, e tuttavia pretendono di essere filosofi. Quasi che il par-

lare d'angeli e di miracoli, quando si tratta dell'anima, della religione, della salute, della vita avvenire, non sia per lo meno tanto dignitoso e ragionevole, quanto il discorrere dell'attrazione, dell'ossigeno e dell'idrogeno, quando si ragiona di chimica o di fisica. O quasi che gli spiriti sovrasensibili debbano venir esclusi, come tali, dalla scienza; il che sarebbe così savio, come se dalla dottrina che tratta dei corpi si volessero rimuovere gl'imponderabili. Ma non è anche necessario di ricorrere al portentoso nel nostro proposito, perchè tanti sono i mezzi naturali, (e sovrannaturali interni,) di cui può valersi la Providenza infinita per aiutar l'uomo nell'inchiesta del vero, che non è forza il supporre un miracolo.

« E' mi pare che voi facciate alla parola come sensibile una parte non « abbastanza chiaramente espressa. Questa parte S. Agostino l'ha ma« ravigliosamente spiegata. La parola sensibile, secondo lui, non fa che « dirigere l'attenzione verso quella voce interna che ci parla e ci gui« da [1]. » Santo Agostino, (per quanto mi ricorda,) non istabilisce in alcun luogo espressamente l'assoluta necessità della parola per l'esercizio della riflessione, perchè non prese mai a trattar di proposito questo tema. Ma egli non contraria in nulla la mia sentenza, anzi vi allude spesso favorevolmente, come apparisce appunto dal luogo che allegate: *verbis fortasse ut consulamus, admoniti*. Se non che dal contesto ricavasi, che qui egli parla della parola esteriore, *loquentem qui personat foris*, e non dell'interiore, che egli immedesima colla stessa verità, *intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*. Ma la verità che non è certo la parola, e che parla all'intuito, senza l'aiuto della parola, non può essere ripensata dalla riflessione che mediante il concorso del sensibile, cioè di certi segni interiori che la rivestano. Il che non si può mettere in dubbio, e come fatto psicologico, di cui ciascuno può essere spettatore in sè stesso, e come applicazione speciale di una legge generale dello spirito. La qual legge si è, che *la riflessione universalmente non si può esercitare, se non mediante il concorso del sensibile coll'intelligibile*. L'intelligibile appartiene alla riflessione, come facoltà conoscitiva, ed è la nota generica che l'accomuna coll'intuito. Il sensibile è la nota specifica, o vogliam dire la differenza, per cui la riflessione dall'intuito si distingue, e forma una potenza particolare. Nella riflessione psicologica il sensibile è l'oggetto medesimo dell'atto riflesso, onde la parola non entra necessariamente nel suo esercizio, se non in quanto tal riflessione si connette colla riflessione ontologica; imperocchè il sensibile per essere pensato non ha d'uopo di un altro sensibile, che lo vesta e lo rappresenti. Ma nella riflessione ontologica il negozio corre altrimenti, giacchè in essa il sensibile non è somministrato dall'oggetto dell'operazione, il quale è il solo intelligibile. Ma se il sensibile non intervenisse, la

[1] Lett. I, p. 21.

riflessione si confonderebbe coll'intuito, e il termine di essa sarebbe l'Ente semplicemente, e non l'Ente come intuito dallo spirito. E in tal caso la riflessione lascerebbe d'esser tale, perchè ogni riflessione importa un ripiegamento dello spirito che riflette sovra di sè. Nella riflessione ontologica lo spirito si ripiega sovra di sè in quel punto indivisibile, in cui il soggetto tocca l'oggetto, e abbraccia quindi l'oggetto medesimo, come intuito dal soggetto. Ora questo punto indivisibile, di cui abbiamo discorso di sopra, non può esser termine del ripiegamento riflessivo, se non vestendo una forma sensibile. E siccome non è sensibile per sè stesso, siccome versa in una mera relazione intelligibile, l'unico modo, con cui possa rendersi sensato, consiste nell'incorporazione mentale di un segno, cioè della parola. La parola è adunque *un sensibile, in cui s'incarna l'intelligibile, non in quanto risplende all'intuito, ma in quanto riverbera sulla riflessione nel punto indivisibile di contatto, che lega il soggetto sensitivo coll'oggetto intellettivo, lo spirito intuente col vero intuito.* Ecco la ragione generica, che ci spiega il fatto particolare della necessità del linguaggio per la riflessione; ragione risultante dalle leggi universali dello spirito umano. Ora per tornare al luogo di santo Agostino, la parola, di cui ivi si parla, è quella che *ci ammonisce*, e serve di occasione o di stimolo al pensiero, cioè la parola esteriore; ma non è la parola interna, senza cui l'uomo non potrebbe intendere sè stesso, e ripensare il suo pensiero, come quella che propriamente parlando non è solo occasione, eccitamento, fomite, ma strumento indispensabile della riflessione, e quasi involucro o veste dei parti, ch'ella mette alla luce.

« Quanto poi alla relazione che passa fra la vera filosofia e il Cristia-
« nesimo, la vostra sentenza parmi che non differisca che per l'espres-
« sione da quello che il sig. Bonald era solito dire parlando della fede
« cattolica: *Non basta dire che la verità si trova in essa, ma convien dire*
« *che non può trovarsi altrove*. La quale sentenza rettamente intesa è
« pure la mia, ma con questa eccezione, che la verità della Fede cat-
« tolica possa essere conosciuta senza la Fede, ma per quel lume natu-
« rale che viene pure da Dio, e che è la propedeutica alla Fede[1]. » Toglicte questa eccezione, che sa di contraddittorio, e guasta la bella sentenza da voi dirittamente approvata. Per conoscere la verità della fede cattolica, secondo l'insegnamento della Chiesa ci vuol certo un lume naturale, che è quello della ragione. Ma se tal lume fosse appreso unicamente dall'intuito e senza parola, non basterebbe all'uopo; giacchè non può passare nella riflessione se non per mezzo della parola, strumento universale della civiltà e della riflessione. Ora il linguaggio di tutti i popoli, dal più salvatico sino al più gentile, non è che un dono di quella rivelazione, un avanzo di quella fede cattolica, che fu origi-

[1] Lett. I, p. 22.

nalmente data a tutto l'uman genere avanti e dopo il diluvio, nel primo e nel secondo nostro progenitore. Ogni idioma è un rivo di quella fonte divina e primitiva; rivo scarso, torbido, melmoso più o meno, per colpa degli uomini, nel quale colla linfa salutifera è misto il veleno, ma che filtrato per opera dell'ingegno, e con quegli altri sussidi toccati di sopra, può porgere per viaggio il ristoro opportuno a chi vuol risalire verso la sorgente, e abbeverarsi alla sua pienezza. Imperocchè ogni dizionario di voci essendo pure un vocabolario d'idee, contiene espressi i primi elementi del vero, che fecondati dalla riflessione, bastano per condurre innanzi nel cammino della scienza, e guidare altrui fino al vestibolo della cristiana rivelazione; il che tornerebbe impossibile senza que' primi semi, perchè la parola è lo strumento necessario della riflessione ontologica. Invece adunque di dire che *senza la Fede cattolica si può conoscere essa Fede*, dite, che *senza la fede cristiana si può conoscere la fede cattolica*, *ma che senza la fede cattolica non si può conoscere la fede cristiana*, e parlerete più esattamente. Il che significa, che l'*unico modo per cui l'uomo possa conoscere la rivelazione rinnovata da Cristo*, *e la cattolicità rifondata da Pietro*, *è il lume ragionevole congiunto colla parola*, *cioè con un avanzo della rivelazione primigenia ricevuta da Adamo e da Noè*, *e della cattolicità eletta e primitiva fondata da Abramo*. Voi vedete che, stando in questi termini, si può affermare con piena verità, e senza detrarre alla importanza del lume razionale, e alla sua sufficienza per condurre al vero, che la propedeutica della fede cristiana è l'effetto e il residuo, benchè imperfettissimo, di una fede anteriore e primitiva. La qual sentenza è la sola, che accordi tutte le verità, e assicuri alla rivelazione quell'*autonomia*, che al suo decoro è richiesta; chè il volerla fondare sovra una filosofia affatto estranea alla sua giurisdizione e indipendente da ogni principio anteriore di fede, è una solenne impertinenza, per non dire un sacrilegio.

« *Se gli uomini fossero naturalmente ciechi*, *non avrebbero il peccato ;* « *ora il peccato loro dura perchè non sono ciechi... E se alcuno vorrà* « *fare la volontà di lui*, *conoscerà della mia dottrina se ella sia da Dio* « *o se io parli da me stesso.* (Signor mio, di chi è questa bella traduzione?) « Diversamente, come intendere il rimprovero che Cristo faceva « agli Ebrei: *Quid autem et a vobis ipsis iudicatis quod iustum est?* Se « nell'uomo non fosse un naturale criterio vero, » (si può dunque dare in natura un criterio falso?) « come intendere quel detto del Salvatore: « *Si mihi non vultis credere*, *operibus credite*, *ut cognoscatis et credatis* « *quia Pater in me est*, *et ego in Patre?* Come potrebbero *essere giudi-* « *cati tutti*, *che non hanno creduto alla verità*, se non avessero in sè con « che conoscere la verità che loro viene insegnata [1]? » Cristo parlava principalmente agli Ebrei, che possedevano la rivelazione nella sua in-

[1] Lett. I, p. 22, 23.

tegrità, e poteano conoscere la divinità di lui colla sola scorta della tradizione legittima e delle Scritture. Le sue parole si riferivano proporzionatamente anche agli altri uomini destituiti di quel lume straordinario, ma non del lume naturale necessario per intendere; il qual lume, non consiste nella ragione sola, ma nella ragione congiunta alla parola, qual si trova in tutte le società umane eziandio più incolte, e più lontane moralmente e religiosamente dalla cognizione del vero. Perciò s'egli è certo, com'è certissimo, che il vero si può conoscere anche fuori della Chiesa, posseditrice privilegiata della parola perfetta, ciò succede in virtù della parola imperfetta, ma sufficiente a conseguire le verità naturali, che è largita a tutti gli uomini. Aggiungo bensì, che senza la parola perfetta v'ha una difficoltà grandissima e moralmente insuperabile a conoscere la verità perfetta eziandio nel giro naturale, come si trova una impossibilità fisica e assoluta ad asseguirla negli ordini che soverchiano la natura; onde segue la doppia necessità della rivelazione per tutti gli uomini, e del magistero ecclesiastico, uno, visibile, perpetuo, universale, per poter godere a compimento il benefizio della rivelazione. Dal primo di questi bisogni s'argomenta la necessità del Cristianesimo, e quella della Chiesa dal secondo.

« Il Cristianesimo adunque suppone all'uomo naturalmente cognita « la verità, ma solo come una *regola della mente;* d'onde la differenza « della filosofia dal Cristianesimo [1]. » Questa frase, che la verità ci apparisce *solo come una regola della mente*, è pregna di psicologismo, dovendosene inferire che la verità per noi è una semplice astrazione, (giacchè ogni regola per sè stessa non è che un'astrazione,) e che esclude la percezione immediata e obbiettiva del vero nella sua concretezza. La verità certo è *regola*, come è legge; ma è nello stesso tempo il Regolatore e il Legislatore supremo, parlante allo spirito con quella voce, che si chiama evidenza, ed è *l'oracolo naturale dell' Idea* ricevuto dall'intuito, e ripetuto dalla riflessione col mezzo della parola. La verità non è una regola astratta, ma un regolo concreto, come quello di Policleto, opera e modello, esemplato ed esemplare nello stesso tempo. Questa verità risplende all'intuito di tutti gli uomini fin dal primo punto della loro esistenza, senza eccezione di sorta, e dicesi ragione. L'intuito è lo stesso in tutti i luoghi, in tutti i tempi e per tutti gli individui; non soggiace alla successione; non è suscettivo di aggiunta, di diffalco, di progresso, di mutamento; è continuo, perpetuo, immanente, come la essenza dello spirito, che lo possiede; il quale, non potendo avere nè conservar l'esistenza, se non in quanto la riceve continuamente dall'atto creativo di Dio, ha la visione non interrotta e perenne di questo primo atto e del principio da cui deriva. Ma acciò la cognizione intuitiva trapassi nella riflessione, è mestieri il concorso di certe condizioni

[1] Lett. I, p. 23.

organiche e sensitive, fra le quali importantissima è la parola. L'uomo non può meglio nel suo stato attuale riflettere senza parola, che favellar senza lingua, vedere senz'occhi, e pensare senza cervello. Senza il linguaggio l'uomo ha ragione, ma non uso di ragione, ha la riflessione in potenza, non in atto; ed è per questo rispetto nella condizione medesima del bambino che vagisce, del dormiente che sogna, del pazzo che svaria, dell'infermo che farnetica e delira; dai quali non vorrete esigere che si mettano a filosofare, per convincersi della verità del Cristianesimo. E siccome il linguaggio è lo strumento della riflessione, la maggiore o minore sua perfezione e finezza influisce nell'uso che si fa di essa riflessione e delle facoltà, che ne dipendono, e nella maggiore o minore facilità, che ne deriva per l'inchiesta del vero. Quindi ne nasce una maravigliosa varietà nella capacità intellettiva degl'individui e delle nazioni; la qual varietà procede dalla diversità delle lingue che si parlano, dalla pratica che si ha di esse, e da molte condizioni organiche e accidentali, per cui gli uomini si diversificano fra di loro; laddove l'intuito è lo stesso e persevera immutabile in tutte le membra dell'umana famiglia.

« Non avete voi stesso osservato contro il Lamennais che il voler « fondare la filosofia prima sull'autorità è una manifesta petizione di « principio? [1]. A quest'uomo appunto io faceva allusione quando po- « c'anzi vi dicevo, che per voler essere *ultra-cattolico* si finisce talora « per esserlo troppo poco o niente [2]. » Vi ringrazio, gentilissimo sig. Tarditi, del paragone, del pronostico e del complimento; e se il primo è fondato e l'ultimo meritato, prego Iddio che almeno il secondo non si verifichi. Ma se aveste considerato con mediocre attenzione ciò che dico nel mio libro, avreste veduto che la dottrina da me professata, non che somigliare a quella del sig. di Lamennais, le contraddice apertamente, e che io merito tanto il titolo (veramente logico) di *ultracattolico*, quanto quello di *semicattolico* converrebbe a voi o al Rosmini. Il sig. di Lamennais, che tratta sventuratamente le materie scientifiche a uso di retore per far rumore e uccellare agli applausi, o agli scandali, che ha voluto riformare la filosofia, la politica, la religione, senza conoscersi punto di religione, nè di politica, nè di filosofia, e che è il più splendido esempio d'ignoranza elegante e di temerità in questo secolo ricchissimo di tali vanti, il sig. di Lamennais, dico, ha fatto un singolare miscuglio di vero e di falso, ma più di falso che di vero, in tutto ciò che ha scritto sulla certezza, e sulle basi dello scibile. Non potrei entrare a mostrarvelo, senza troppo allungarmi, e sarebbe poco utile il farlo, giacchè non v'ha oggi più nessuno, (senza eccettuare lo stesso autore,) che creda a quel sistema [3]. Vi dirò solo che il sig. di Lamen-

[1] Lett. I, p. 24. — [2] Lett. II, p. 65.
[3] La maggioranza e autonomia della ragione individuale è espressamente insegnata dal

nais non poteva cogliere il segno in questa ricerca, perchè non pensò mai a distinguere la riflessione dall' intuito; e quindi fu costretto a fondare l'assenso che si porge alla parola sopra un atto destituito di conoscimento, affatto cieco, e non meno gratuito che assurdo. Imperocchè prima di credere alla parola, bisogna intenderla, prima di assentire a chi parla bisogna sapere il suo linguaggio, e avere le idee corrispondenti ai segni usati dal parlatore. Si capisce benissimo come la riflessione abbisogni di segni, s' ella è preceduta da un intuito purissimo, che piglia immediatamente il vero, e alla riflessione lo porge vestito della parola; ma questa e la riflessione stessa ripugnano, se non sono antivenute e guidate da un lume intellettivo, da cui, (e non dalla parola, che per sè stessa è un mero sensibile,) l'evidenza e la certezza provengono. E questo lume io l'ammetto, mediante l'intuito, che inizia l'uomo alla verità per un'apprensione immediata, e fa di lui quasi un epopta, che riceve gli oracoli dalla bocca del ierofante medesimo, senza ricorrere all'opera dei ministri e dei mistagoghi inferiori. Aggiungo poi che questo lume si travasa nella riflessione, mediante un sensibile, senza di cui il ripiegarsi dello spirito sulla sua cognizione sarebbe indarno; e questo sensibile è la parola, che mettendo per così dire in un contatto lo spirito riflettente coll'idea, in quanto l'idea è percepita da esso spirito, porge alla riflessione la verità intuitiva, e con essa l'evidenza e la certezza che l'accompagnano. Vedete adunque quanto sia il divario che divide la mia dottrina da quella del francese scrittore. Per me la parola è un semplice instrumento necessario per mettere la riflessione in commercio coll'intuito, ma inetto a produrre l'evidenza e la certezza, che rampollano sempre dall'oggetto intuito, cioè dal vero concreto parlante direttamente allo spirito senza concorso di segni. Pel Sig. di Lamennais all'incontro la parola non è uno strumento, ma la stessa cosa, poichè produce l'idea che dianzi non preesisteva, ed è la radice, e l'unica radice della evidenza e della persuasione. Io dico che senza l'aiuto de' segni lo spirito non può riflettere sulle proprie intuizioni, come l'occhio non può scorgere, verbigrazia, l'anello di Saturno, senza l'aiuto del telescopio; ma che siccome l'occhio anche nudo riceve in sè stesso quelle varietà luminose, che ingrandite dal cristallo ci danno una distinta imagine di quel maraviglioso anello e delle varie quasi lamine ond'è congegnato, senza le quali varietà l'opera del telescopio sarebbe inutile; così la parola sarebbe un suono vuoto e sterile, se non fosse preceduta e accompagnata dall'intuito spettatore del vero, e quasi raccoglitore de'raggi che piovono dall'eterno sole in modo

Sig. di Lamennais in molti luoghi delle sue ultime opere, cioè nell'*Esquisse d'une philosophie* (Paris, 1840), nelle *Discussions critiques* (Paris, 1841), e nello scritto intitolato *De la religion* (Paris, 1841), benchè per una rara coerenza mostri di voler conservare l'antica dottrina.

confuso, e che sono dalla parola distinti e chiarificati. All'incontro il Sig. di Lamennais discorre su questo punto di metafisica come chi dicesse in astronomia, che la corona luminosa del decimo pianeta non raggia punto all'occhio nostro, e che ci è rivelata di pianta dal cannocchiale; tanto che la vedremmo del pari, se in vece di appuntare la punta di quello verso il firmamento, la dirizzassimo verso il fondo di un secchione. Io ho spiegato questa mia sentenza in molti luoghi dell'opera mia, e mi meraviglio che dopo averla letta (perdonatemi se vi calunnio,) abbiate potuto confondere il parer mio con quello di uno scrittore, a cui con tutto il suo ingegno e malgrado le qualità lodevoli dell'uomo privato, niun cattolico può amar di vedere aggregato il suo nome. Vi citerò un solo di tali luoghi. « L'idea si certifica da sè stessa, in virtù « dell'evidenza sua propria; ma non potendo essere ripensata senza la « parola rivelante, questa è stromento, non base, della certezza che si « ha di quella. L'Idea quando risplende all'intuito riflesso, oltre al « chiarire la propria realtà, dimostra la verità della stessa rivelazione; « ma d'altra parte senza la rivelazione, non potrebbe risplendere allo « intuito riflesso. Qui non v'ha circolo vizioso, poichè la parola rivelata « non è radice, ma semplice condizione del conoscimento razionale [1]. » Si può egli parlar più aperto e preciso? Imperocchè dal contesto apparisce che la rivelazione, di cui affermo la necessità per la riflessione in universale, è la rivelazione primitiva institutrice del linguaggio.

« Io non voglio credere che voi abbiate della filosofia un concetto così « disperato [2]. » Vi so grado che non mi abbiate per un Pirrone o un dottor Fausto affatto affatto. Guardiamoci però dall'equivocare. Che cosa intendete per concetto disperato? Ripetete forse questa disperazione dal credere, che senza la parola, e una rivelazion primordiale autrice di essa, la filosofia e il menomo uso della riflessione siano assolutamente impossibili? In tal caso vi confesso che la mia disperazione è intera, continua, e non potrebbe esser maggiore; ma non so come voi possiate sperare di più nella sufficienza filosofica di un uomo muto e foresto, più barbaro di tutti i barbari e più selvaggio di ogni selvaggio, perchè destituito della favella e con essa di ogni vincolo sociale. In verità che se voi vi promettete qualche incremento alla scienza dalle meditazioni di cotesto filosofo, noi possiamo prometterci qualche occasione di ridere da ciò che direte per provare la vostra sentenza. Non vedete che se il lume intuitivo bastasse a quel misero per fare il menomo raziocinio senza l'aiuto della favella, egli potrebbe coll'andar del tempo inventare la favella stessa, e verificare il romanzo condillachiano su questo proposito? Avreste coraggio di ammetter per buono un tal romanzo? Osereste affermare e come cristiano e come filosofo, che la lingua ezian-

[1] *Introd.*, t. I, p. 264. V. anche, p. 298. Dove ripeto le stesse cose.
[2] Lett. I, p. 24, 25.

dio più rozza possa essere stata originalmente un trovato umano e non un dono divino? E se tanto non ardite, vorrete supporre che l' ingegno umano incapace di trovar d' abbiccì, abbia saputo senza loquela inventare il decalogo, o anche solo il rudimento di esso? Non mi negherete certo, che il linguaggio se non è assolutamente richiesto a pensare, non agevoli almeno e perfezioni grandemente il pensiero. Or bene, esaminate tutti i popoli selvatici del mondo, e ditemi, se in coscienza vostra li credete capaci di far molti progressi nella civiltà, senza un aiuto esteriore. Notate bene che non parlo di possibilità fisica, ma morale. E pure tutti questi popoli hanno una lingua formata, e con essa molti semi di culto civile, di moralità, di religione; e alcuni de' più stupidi, come verbigrazia i Negri del Congo (che paiono essere di tutti i popoli d'Affrica i più difficili a venire addomesticati, dai Sangalli e dai Boschimanni in fuori) posseggono un idioma per ricchezza, armonia, finezza e varietà di struttura veramente maraviglioso, e tal forse da disgradarne, (il biscaglino eccettuato,) le lingue più colte e più famose di Europa. Or bene, se con uno strumento di civiltà sì potente, aggiuntovi anco l'opera benefica e generosa dei missionari, i nativi di Angola e di Loango si sono mostrati così poco arrendevoli a deporre la loro rusticità e ad imparare la nostra gentilezza e le nostre arti, potete credere, che senza loquela e con maggior ferità avrebbero avuto da sè medesimi più agio e potere di disciplinarsi? No, io vi farei torto se vi credessi capace di ragionare in tal modo. Che se mi accusate di disperazione, perchè senza la parola perfetta e cattolica, io trovo negli uomini una impossibilità morale, che è quanto dire una grandissima difficoltà, a conoscere il vero, tanto men superabile, quanto i popoli di cui si tratta sono più zotici e incivili, sta a voi il mostrarmi probabile, che un abitante della Tasmania o un Endameno possa diventare un filosofo, se non come Pitagora e Platone, almanco (per chiedervi il meno che mi è possibile,) come il Condillac e Cartesio. E se pur vi concedessi, per farvi piacere, esser molto sperabile, che fra i Patagoni o i Gialoffi possa quando che sia sorgere un Leibniz o un Vico, voi concederete almeno a me che ciò finora non si è veduto, e che eziandio fra le nazioni più culte gl' ingegni più grandi in errori gravi ed enormi precipitarono, ogni qual volta ignorarono o prevaricarono i dettati della società eletta da Dio a maestra infallibile del vero. Perciò se, dismesse le chimere, si parla solo del fatto, la vera filosofia, (dico vera quanto alla sostanza della morale e della religione,) è un privilegio della civiltà cattolica, e non si trova fuori del suo seno.

« Voi venite per conseguenza ad assolvere tutti gli errori di coloro,
« che senza loro colpa si trovarono con solo una tradizione viziata; e di
« que' medesimi che colla scusa che l'uomo non può giungere a cono-
« scere con certezza nulla di vero fuori della vera tradizione, pretendo-

« no di non conoscere neppure quale sia fra le tante quella vera Chiesa « che Dio instituì depositaria e interprete della parola rivelata [1]. » Esaminerò altrove ciò che mi fate dire a proposito della creazione per appoggiare queste vostre illazioni; per ora mi contenterò di notare essere un fatto attestato dalla storia che nessun filosofo vissuto fuori della vera Chiesa, per quanto fosse d'animo buono e leale, e d'ingegno eminente, seppe sollevarsi al concetto della creazione sostanziale del mondo; onde in un mio scritterello ho segnalato il principio protologico della creazione, come una prerogativa e una nota della Chiesa cattolica [2]. Qual è la cagione di questa spezie di fato universale della filosofia eterodossa? Il psicologismo; secondo il quale, ho provato essere impossibile il pervenire logicamente alla conoscenza di quel dogma supremo. Onde se il Rosmini stesso non l'avesse, da quel buon cattolico ch'egli è, ricevuto dalla fede, sarebbe stato costretto da' suoi principii a negarlo; perchè io sfido lui e tutti i suoi discepoli a dimostrarmi senza circolo la creazione colla loro teorica dell'ente possibile. Laddove tal verità, che secondo il psicologismo è un teorema indimostrabile o per meglio dire ripugnante, diventa un assioma negli ordini dell'ontologismo, e della formola ideale, e si può dimostrare discorrendo *ab absurdis*, (sorta di dimostrazione applicabile eziandio agli assiomi,) in modo non ripugnabile. Ma segue forse da ciò che i filosofi gentili non potessero assolutamente pervenire a quel concetto, benchè il fatto ci mostri, che non essendoci giunti, il passo doveva essere difficilissimo? No, per grazia del cielo, perchè nulla gli obbligava ad essere psicologisti. La lingua che possedevano suggeriva loro molte idee e fra le altre quella di *causa*, (dipinta in tutti i giudizi, e scolpita in quelli che esprimono un'azione,) che è pregna di ontologismo, e rinchiude il concetto della creazione. Imperocchè la causa efficiente è sempre creatrice, e se non fosse tale lascerebbe di esser causa, quando il causare non è concepibile, se non in quanto è un cavare qualcosa dal nulla. Vero è che ogni causa essendo solo creatrice dell'effetto in quanto è suo effetto, le cause seconde non sono creatrici di sostanze, ma di sole modificazioni, perchè esse non recano e recar non possono nei loro effetti la sostanzialità di cui sono dotate, ma solo certe forme accidentali e certe proprietà loro. Ma l'idea di causa seconda importa l'idea di una causa prima; perchè la causa seconda essendo solo relativa, si rappresenta come l'effetto di una causa anteriore, non contiene in sè stessa la ragione della propria esistenza, e ci sforza di risalire a una causa assoluta, che non può esser tale, se non è prima. Ora una causa prima e assoluta dee esser causa del suo effetto per ogni verso, e quindi non può solamente produrlo per qualche rispetto, come accade alle cause

[1] Lett. II, p. 64.
[2] *Lett. sur les doctr. philos. et polit. de M. de Lamennais.*

seconde, ma dee produrlo totalmente, e perciò anche sostanzialmente; giacchè se la sostanza dell'effetto non provenisse dalla causa prima, questa sostanza sarebbe assoluta, e l'effetto di cui si tratta non sarebbe effetto, ma causa prima. D'altra parte l'effetto essendo contingente e potendo essere e non essere appunto perchè è effetto, non può essere necessariamente prodotto dalla causa prima; perchè la necessità della produzione importerebbe la necessità dell'effetto; il quale conseguentemente sarebbe assoluto, lascerebbe d'essere effetto, e si tramuterebbe nella causa prima e assoluta. Ora una causa efficiente, prima e assoluta, che produce liberamente, sostanzialmente e totalmente il suo effetto, non è ella creatrice? Dunque egli è chiaro che l'idea di causa, quale si trova più o meno espressa in tutti gli idiomi eziandio più rozzi e sconditi, contiene in germe il concetto della creazione, che avrebbe potuto esserne cavato per opera della riflessione; giacchè questa facoltà può esplicar tutti i germi racchiusi in una lingua. Tuttavia ciò non fu fatto da nessuno. E perchè? Perchè l'uomo corrotto è volontariamente schiavo del senso, il predominio del quale lo induce a muovere dal sensibile e da sè stesso, così nell'inchiesta del vero, come in quella del bene, e partorisce, come due gemelli a un parto, il psicologismo e l'egoismo, il sensismo speculativo e il sensismo pratico, sorgenti di ogni vizio e di ogni errore. Ora fuori dell'ontologismo non si può per via di logica riuscire all'idea di creazione libera e sostanziale. Oltre che il discoprimento di questo dogma racchiudeva una difficoltà speciale, che vi toccherò in un luogo più opportuno. Per ora mi basta il conchiudere che l'uomo dotato dello strumento riflessivo, cioè della parola, può avanzarsi nell'inchiesta del vero, e aiutato da Dio pervenire fino a conoscere la debolezza della propria ragione, e la necessità della rivelazione e del magisterio cattolico, per possedere la verità perfetta, poichè secondo me non è assolutamente inetto a conoscere il dogma più arduo, qual è quello della creazione. Dico arduo a chi nol possiede e dee trovarlo da sè; che quando è insegnato in modo acconcio, e posto nei debiti riguardi verso la formola ideale, ciò che isolatamente pareva un problema insolubile diventa l'assioma più splendido e men repugnabile. Ma di ciò altrove.

« Se da un canto la Fede è necessaria per conoscere il vero anche solo « nell'ordine razionale, e se dall'altro canto *quel pio assenso che fa la « fede cattolica non può aver luogo se le verità ideali non sono concepite « come identiche all'insegnamento rivelato e ecclesiastico;* questo circolo « come si rompe? Questo circolo che gli spiriti superficiali credono un « vero circolo vizioso, e forse lo è nel vostro modo di esprimervi » (obbligatissimo alle vostre grazie,) « questo circolo, dico, si rompe, od « anzi non vi si cade neppure, quando non si rinuncia ad alcuno dei « mezzi di conoscere che Iddio ci ha dato; quando invece di volere

« che l'uomo solo da sè sia inetto a conoscere nulla con certezza, si « dica coll'Ecclesiastico: *Multam inveni in me ipso sapientiam* » (chi scrisse queste parole dettate dallo Spirito era forse un gentile? E qual è anco il Cristiano che oserebbe appropriarsele?); « quando non si vo« glia fare come colui che pensi di strapparsi gli occhi per meglio ve« dere i satelliti di Giove attraverso un telescopio, come acconciamen« te osserva Leibnizio [1]. » Benchè voi siate, sig. Tarditi, un valente geometra, questa volta le vostre seste vi hanno ingannato, perchè il circolo di cui si tratta non è vizioso, o piuttosto non è circolo. O voi parlate dell'uomo che per colpa di volontà o di fortuna non è cattolico, o di chi venne educato dalla divina maternità della Chiesa, e ha saputo conservare questo gran benefizio. Se discorrete di questo secondo, io ho dichiarato in vari luoghi, come la fede cattolica sia ragionevole, e tuttavia escluda l'esame dubitativo di Cartesio, e la menoma esitazione di spirito eziandio per un solo istante [2]. Nè in ciò v'ha il menomo circolo, secondo i miei principii; perchè il Cristiano non crede già all'Idea razionale in virtù dell'insegnatore, ma sì bene all'autorità di questo in virtù dell'Idea insegnata e splendiente all'intuito di propria luce. Che se aggiungo non potersi senza il linguaggio ripensar l'Idea, da ciò non segue che la parola del maestro sia la causa della certezza; ma solo che ne è la condizione e lo strumento, in quanto l'Idea senza di essa non può cadere sotto lo sguardo della riflessione. E poichè vi dilettate del telescopio e dei satelliti gioviali, fate il vostro conto che il cannocchiale sia la parola, e le stelle medicee, scoperte da Galileo collo strumento in gran parte inventato da lui, siano le verità rivelate agli uomini dallo strumento della loquela. Senza il telescopio, il vostro occhio non può afferrare distintamente que' globetti luminosi che incoronano il nono pianeta, come senza la parola il vostro spirito non può conoscere riflessivamente le verità ideali presenti all'intuito. Ma coll'aiuto di vetri concavi e convessi, e col soccorso di segni sensati voi conseguite l'uno e l'altro di quei due effetti, e credete che in effetto il re dei nostri pianeti non è vedovo e solo nel suo viaggio celeste, e che l'uomo non è orfano sopra la terra, ma sa di avere un padre creatore e rimuneratore nel cielo. Or da che nasce la vostra persuasione nel primo caso? Forse dal telescopio? Credete all'esistenza dei satelliti di Giove sulla fede di alcuni vetri? Potreste farlo se credeste eziandio, che quelle quattro stellette albergano nel cannone del vostro strumento e non in cielo. Egli è chiaro che la radice della vostra credenza è obbiettiva e riposa su quegli effluvii luminosi che arrivano all'occhio vostro, e di cui siete certo in virtù di quell'apprensione immediata, che ci attesta generalmente l'esistenza de' corpi. Ma tali effluvii essendo minutissimi, non potreste accorgervene, e afferrarli distintamente, di-

[1] Lett. II, p. 46.

[2] *Introd.*, t. I, p. 407, 408 *et al.*

scernendoli da quelli che vengono dal proprio corpo di Giove, senza l'aiuto del cristallo; onde questo viene ad essere un semplice sussidio per afferrar distintamente l' oggetto, non già la causa della sua luce obbiettiva, e della certezza che ne avete. Dite il medesimo della parola; senza la quale non potreste riflessivamente conoscere quel Dio, che inonda di luce spirituale il vostro intelletto; ma come tosto quella madre pietosa, che già vi fece rinascere alla vita dell'anima, (cogliendo la prima occasione, in cui la ragione vostra, come tenero fiore che apre la buccia a' raggi del sole, si mostrò disposta a ricevere i primi semi del vero,) proferì quel caro nome, e vi parlò di lui, voi esclamaste rapito da amore e da meraviglia: egli è desso! e in questo sublime riconoscimento la vostra persuasione non fu prodotta, ma solo eccitata dalla parola esteriore. La vera causa di essa fu quella voce interiore che non ha d'uopo di segni, e si fa udire senza interprete allo spirito; fu lo stesso Dio, che vi si era manifestato fin dal primo istante della vostra vita, e vi diceva continuamente: io sono; ma voi non potevate ripetere a voi stesso quel supremo oracolo, perchè vi mancava colla parola lo strumento della riflessione; il quale come tosto vi fu dato, riconosceste in modo distinto quello, di cui avevate un senso confuso, e poteste dire di ricordarvi anzichè d' imparare, secondo la sentenza platonica. Eccovi come l'uomo cattolico può passare dalla parola all'Idea e dall' Idea ritornare alla parola, senza il menomo circolo. Imperocchè il magisterio ecclesiastico non contentandosi d' insegnargli le verità razionali, e aggiungendovi certi misteri rivelati, questi non sono credibili in virtù della lor propria evidenza, ma solo in grazia della parola rivelatrice, e della parola ecclesiastica, che conserva, promulga, e interpreta la rivelazione. E da qual principio la rivelazione e la Chiesa sono autenticate e rese credibili, se non dal lume razionale, fonte di ogni vero? Dunque la parola ecclesiastica, che come semplice segno instrumentale ci fa riconoscere l' Idea, acquista da essa un valore più esteso, e diventa sorgente di nuove cognizioni, che trascendono la natura. Perciò l'ufficio della parola nei due casi essendo diverso, non v'ha circolo, se dalla parola come semplice segno salite all'Idea, e se dall'Idea ridiscendete verso la parola, come fonte e mallevadrice di verità superiori. Che se per evitare o come voi dite per *rompere* un circolo che non ha luogo, togliete di mezzo la necessità della parola, voi *romperete* in vece un'altra chimera, cioè il vostro sistema, mettendolo in contraddizione colla religione che professate. La quale non permetterà mai al cattolico di esaminare prima di giudicare, di dubitar prima di credere, e di essere cartesiano prima di essere cristiano; il che pure è inevitabile, secondo il procedere del Rosmini, come vi proverò altrove, benchè il piissimo autore si scosti in questa, come in ogni altra conclusione eterodossa, da'suoi principii, e anteponga sempre i paralogi-

smi alle eresie. Il che è certo molto bene; ma sarebbe anche molto meglio il cansare ad una le eresie e i paralogismi; la qual cosa non si può fare quando i principii da cui si muove sono fallaci.

Se poi discorrete dell'uomo, che per caso di nascita e di educazione non ha ricevuta, o per propria colpa ha perduta la fede, egli ha colla parola tutto ciò che si ricerca per conseguirla o riacquistarla, o almeno per accostarvisi, e ottenere dalla Providenza i sussidi esteriori e interiori che si richieggono per toccare il segno, secondo le cose dianzi discorse. Voi non potete dunque accusarmi di voler accecare quest'uomo, poichè io riconosco in lui e in tutti gli uomini il lume continuo e perenne dell'intuito, che è il vero occhio dell'anima, aperto perpetuamente al sole spirituale, e do loro di più lo strumento opportuno acciò la vista non torni inutile. Io posso bensì accusar voi di *rompere* il telescopio, poichè togliete ai pensanti lo strumento necessario della parola. E senza cristallo, come potranno eglino apprendere distintamente, e studiare i fenomeni celesti? Signor mio, l'occhio e il telescopio sono del pari richiesti all'astronomo, come l'intuito e la riflessione al filosofo. Ora l'intuito ha d'uopo della luce ideale, e la riflessione del riverbero di questa luce, il quale non può aver luogo, se i raggi dell'idea non s'imbattono in un corpo opaco, cioè nei segni sensibili, che gli rifrangano e rimandino alla pupilla. Io conservo religiosamente ciascuna di queste due cose nel mio sistema e assegno loro quel luogo che hanno in natura. Voi serbate l'una e rigettate l'altra, senza la quale quell'una diventa inutile. Chi di noi vi pare dia maggior prova di accorgimento filosofico, e sia più sollecito di ammettere e accordare insieme tutti i fatti con quella larga imparzialità, che si addice allo stesso psicologo, secondo la vostra sentenza?

« Il Cristianesimo suppone già avanti di sè la natura e la ragione del« l'uomo [1]. » Aggiungete che suppone eziandio la parola, appartenenza essenziale dello stato naturale umano. « Suppone già prima le verità « della religione naturale, come l'esistenza di Dio, l'immortalità del« l'anima ecc. [2]. » Eccoci agli equivoci. Altro è dire che il Cristianesimo, come sistema rivelato, presupponga logicamente quelle verità, come sue premesse, altro è dire che tali verità si possano appieno conoscere e tener con certezza, senza la parola cristiana. Quanto la prima di queste due asserzioni è vera e indubitata, tanto la seconda è falsa ed assurda. Imperocchè se l'uomo senza il Cristianesimo potesse conoscere in effetto *le verità della religione naturale*, (parlando di quella potenza che si verifica almeno in qualche caso, e non di quella che mai non si verifica e pur basta a stabilire la libertà e a fondare l'imputazione,) la rivelazione non sarebbe più necessaria a tal fine, secondo la dottrina di san Tommaso e di tutti i teologi. Dunque la parola cristia-

[1] Lett. II, p. 67. [2] Ibid.

na si richiede a conoscere effettualmente tali verità. Ma quando ella le insegna, non fa che il semplice ufficio instrumentale di parola; non costituisce la loro evidenza, nè produce la loro certezza, le quali nascono dalla luce propria delle verità stesse; si contenta di dirigere l'attenzione del suo discepolo verso di esse, e di abilitarlo a saperle vedere distintamente in sè medesime; ammonisce e non comanda, traduce e non insegna, fa le veci di levatrice e non ancora di vera madre [1], secondo la bella metafora del maestro di Platone. Nè potrebbe in questo caso condursi altrimenti, perchè l'autorità del Cristianesimo e della Chiesa, come rivelatrice e definitrice di nuovi veri, non può essere conosciuta se non da chi è persuaso di quelle verità primitive e fondamentali. Ma come tosto il neofito aiutato dalla parola educatrice ha ottenuta la cognizione riflessa e distinta di esse, la parola ecclesiastica acquista al suo cospetto una nuova dignità, che dianzi non poteva avere, e viene da lui riconosciuta come infallibile depositaria e maestra di dottrina, che la mente umana trascendono. E questa mutazione succede naturalmente e logicamente in virtù di quei primi veri; i quali autenticando l'autorità della parola cattolica e mostrandone l'origine divina, acquistano ad ogni suo oracolo piena fede ed ubbidienza. Così di semplice instrumento ch'ella era a principio, per conoscere il vero, diventa maestra e mallevadrice del vero medesimo. Ella è strumento per le verità filosofiche e i preamboli della fede; è maestra e mallevadrice per le verità teologiche, e per la fede nella sua pienezza. Pel primo rispetto la parola cattolica non si distingue di essenza, ma solo di gradi, dalla parola naturale posseduta da tutti gli uomini; in quanto cioè questa è sempre più o meno difettuosa e lontanissima dalla squisita perfezione di quella. Perciò l'educazione cristiana supera di tanto quella dei popoli pagani anche più culti, di quanto la sapienza del catechismo, eziandio negli ordini meramente naturali, avanza la filosofia di Capila o di Platone. Quindi è che io ho detto di sopra che le verità della religion naturale non si possono *appieno* conoscere, che coll'aiuto della parola cristiana; accennando così che fuori del Cristianesimo la parola civile e religiosa è sempre imperfetta. Ma imperfetta com'è, basta certo a far i primi passi verso il vero, e ad impetrare dalla benignità della Provvidenza il viatico necessario per compiere il pellegrinaggio e toccare la meta.

« Per questo S. Tommaso dice che l'esistenza di Dio non è un articolo di Fede, perchè la Fede già lo suppone [2]. » Verissimo; ma egli dice pure che questa verità, come le altre, non si può conoscere *non-nisi a paucis, et post longum tempus et cum admixtione multorum erro-*

[1] Si noti tuttavia, che anche in questo caso la Chiesa è madre, se il neofito è già rigenerato alla grazia col primo rito cristiano.

[2] Lett. II, p. 67.

rum, senza l'aiuto della rivelazione. Or come conciliare queste due sentenze ugualmente inconcusse? Nel modo che vi ho accennato.

« Avanti la Rivelazione e la Grazia (i due elementi del Cristianesi-« mo) vi ha la ragione *naturale* e la *filosofica*, che perciò fu dal Rosmi-« ni chiamata una *propeudetica* alla religione [1]. » Invece di copiar gli errori e fino alle improprietà del vostro maestro con una scrupolosa fedeltà, che mi pare molto piacevole, fareste bene a studiarvi di parlare più esattamente. Avanti alla rivelazione e alla grazia non v'ha *ragione naturale e filosofica*, che possa servire di *propedeutica alla ragione*, se si disgiunge la ragione dalla parola; senza la quale l'intuito non è buono a nulla; mancandogli l'istrumento necessario della cognizion riflessiva. Ma siccome la parola è un dono della rivelazione fatta da principio a tutti gli uomini, la vostra ragione senza parola, anteriore a ogni grazia e ad ogni rivelazione, non è *naturale e filosofica*, come la chiamate, ma rosminiana, che è quanto dire chimerica per ciò che spetta al nostro proposito. A legger quelle parole e molte altre dello scritto da voi pubblicato, parrebbe che al parer vostro non vi sia stata alcuna rivelazione sopra la terra prima del Cristianesimo, o che di questa rivelazion primitiva non duri più alcun vestigio. Ma che cosa sono le lingue e le idee, che vi sono depositate, se non frantumi e ruderi (svisati certo e smozzicati in modo quasi incredibile,) di quella parola originale? Fate il vostro conto che l'alterazione introdotta nel-l'erario filologico delle nazioni corrisponda a capello alla corruzione, che infetta tutte le facoltà interiori e esteriori dell'uomo; giacchè quel-la procede da questa, ed entrambe sono nate dalla stessa causa, cioè dalla prima colpa. Or siccome con tutto il guasto operato da questa nel cuore umano e nelle altre potenze, voi non negate che ci si trovino tuttavia i semi del vero e del bene atti a fruttificare, e non vi risplenda abbacinato il lume ideale capace di ripigliare la sua prima purezza, mediante il soccorso di altri semi e lumi di un ordine superiore; così non potete ricusar di credere che negli umani linguaggi si trovi il germe della verità primitiva in modo proporzionato, e che tal germe basti a costituire la *propedeutica* naturale del Cristianesimo, comune a tutto il genere umano. Dunque la vera propedeutica della rivelazione non le è affatto estranea, come voi dite, ma è un residuo della stessa rivelazione.

« Egli è un grand'errore il confondere la Filosofia che non dà che « *elementa* col Cristianesimo che dà all'uomo *omne datum optimum et* « *omne donum perfectum;* la Filosofia la quale non è che il *disegno* col « Cristianesimo che è la *fabbrica* dell'umana virtù e dell'umana gran-« dezza. Or l'istruzione dell'uomo dee ella cominciare dalle lettere del-« l'alfabeto o dal sistema del mondo di Laplace? Voi volete che da

[1] Lett. II, p. 67.

« quest'ultimo. Ma la dottrina rivelata suppone la dottrina razionale,
« il *lumen super additum* presuppone il *lume naturale* della ragione, il
« quale ci mostra doversi credere all'autorità di Dio rivelante e a lui
« obbedire, doversi credere all'autorità della Chiesa e a lei ubbidire.
« Senza di che forza è cadere nell'un dei due estremi dello scetticismo
« o dell'ultra-misticismo o fanatismo [1]. » Io non so bene che vogliate significare con questi *ultra*, di cui mi siete così cortese, e se sareste contento di vederveli restituiti in tanti *citra*, che è moneta dello stesso conio e valore. A ogni modo, fate voi, e acconciatela come vi pare, perchè mi dorrebbe il rimaner con voi in debito di gentilezza. Quanto all'alfabeto, non temete che io abbia seco qualche ruggine, e voglia sbandirlo dalle scuole, perchè lo introduco anche nelle aule e nelle accademie de' sapienti, e ve lo voglio mantenere a dispetto vostro. Il vero nemico dell' alfabeto siete voi, che volete si leggano tutti i libri del mondo, fino al Laplace, senza saper distinguere le prime lettere e compitare le prime sillabe, anzi senza l' aiuto della favella. Io bramerei bensì che tutti gli uomini cominciassero ad addottrinarsi col perfetto alfabeto, che è il catechismo cattolico, fuor del quale è impossibile il saper leggere senza errore in tutte le pagine del gran libro della grazia e della natura. Ma siccome nello scrivere volgare non si può esigere che tutti i popoli adoprino l'alfabeto sanscritico, benchè questo sia il più ricco e il più squisito di tutti; così io non esigo che il pagano, il maomettano, l'idolatro comincino a servirsi di quei mezzi che non hanno, e mi contento che usino bene quelli che posseggono, sforzandosi di cavarne il miglior costrutto possibile. E aggiungo che se ben si valgono del loro difettuoso abbicci, il vero Ermete o Mercurio discenderà dal cielo, se occorre, per far loro dono del nostro, col quale potranno leggere speditamente, e ciò che più importa, intendere senza sbaglio d'interpretazione, molti libri di argomento più sublime e difficile che quelli degli astronomi e dei matematici, senza eccettuare il vostro Laplace.

« Il Cristianesimo è dunque distinto dalla Filosofia, come Dio è di-
« stinto dall'Essere che in noi splende per natura; la filosofia s'assol-
« ve e compie nel Cristianesimo, come l'Essere iniziale s'assolve e com-
« pie nell'Essere assoluto che è Dio; non al contrario, come vorrebbe
« Cousin, il quale considera la Filosofia come la scienza in cui si com-
« pie e si assolve il Cristianesimo, nè come volete voi, che considerate
« la filosofia come un'elaborazione che il pensiero fa del Cristianesimo,
« come l' Essere ideale è per voi un'elaborazione intellettuale dell' Es-
« sere reale [2]. » Con questo bel passo io compierò la presente lettera. Esso mi pare molto ragguardevole per molti rispetti, e sovrattutto per quella vostra sentenza veramente rosminiana, che l' *Essere iniziale*

[1] Lett. II, p. 67, 68. [2] Lett. II, p. 69.

s'assolve e compie nell'Essere che è Dio. Un essere che si compie in un altro, e compiendosi è Dio! Misericordia! Quando mai un tal parlare, che potrebbe servirvi di passaporto presso le scuole della Germania o dell'India, suonò sopra una bocca, o fu adoperato da una penna cattolica? E coloro che parlano in tal modo osano appuntar gli altri d'improprietà di linguaggio, e farsi maestri in gramatica e in nomenclatura filosofica? Non crediate già che per questo io vi accusi di panteismo: so che le vostre intenzioni sono diritte; ma diritte debbono anche essere la logica, la penna e la lingua: e tal maniera di connettere e di parlare in un filosofo cristiano è inescusabile. Come non vedete che, se fate di Dio *il compimento di un Essere iniziale*, voi discorrete appunto come que' panteisti tedeschi, che ammettono un progresso e una esplicazione dell'Assoluto? Che suppongono che la Divinità sia solo in germe ab eterno, e si vada a poco a poco formando e perfezionando? Se poi si possa sperare ch'ella pervenga quando che sia a maturità, e come ciò sia accordabile colla gran legge del progresso, Iddio stesso vel dica. Certo voi avete orrore di tali enormità; ma dovreste pure rifuggire dalle frasi che le esprimono; ed evitarle tanto più cautamente, che il vostro stesso sistema pur troppo conduce agli errori significati da quelle, se si vogliono cansare altri errori non meno gravi. Imperocchè in tutti que' luoghi, dove volete schivare il nullismo e pigliare il sembiante di ontologista, voi chiamate *divino* l'ente iniziale, e affermate che è Dio stesso. Se s'intendono queste asserzioni, come suonano naturalmente, ne segue che l'ente iniziale essendo identico numericamente all'assoluto, non vi può essere fra loro un divario che di vicenda e di progresso. Se poi in conformità ai vostri principii psicologici, ammettete una distinzione numerica e specifica fra l'ente ideale presente all'intuito dell'uomo e l'Ente assoluto, il dir che il primo *s'assolve e compie* nel secondo, è una frase impropria e stranissima. Tanto varrebbe il dire che una statua di Noddo *si assolve e si compie* in una di Michelangelo; ovvero che il Pataffio *si assolve e si compie* nella Divina Commedia; i quali modi di parlare non mi parrebbero molto propri a mettervi in credito di buon giudice in opera di scultura e di poesia. Ma v'ha di più. Siccome voi collocate fra la filosofia e il Cristianesimo la stessa corrispondenza che fra l'Essere iniziale e l'Essere assoluto, se questi numericamente o realmente fra sè si distinguono, ne séguita che essendovi lo stesso divario fra l'oggetto della filosofia e quello del Cristianesimo, l'Idea filosofica si distingue dall'Idea cristiana non già solo pel diverso rispetto verso la nostra cognizione, ma in sè stessa. Abbiamo già veduto altrove che colle tre *forme* che ammettete in Dio correte pericolo di essere triteista: qui pizzicate il dualismo; rischio, che non mi sembra minore del primo. Se adunque voi togliete fra la filosofia e la teologia ogni distinzione obbiettiva, voi ca-

dete nel panteismo, immedesimando l'essere iniziale coll'assoluto, e ammettendo una trasformazione dell'uno nell'altro, e un vero progresso nella natura divina. Se distinguete realmente l'essere iniziale dall'assoluto, dovete in virtù del vostro parallelo, introdurre la stessa distinzione fra l'Idea filosofica e l'Idea cristiana, e diventare un dualista più rigido di Manete e dei Ghebri. Se poi negate l'una e l'altra di queste inferenze, togliete la corrispondenza dei loro rispettivi termini, e il vostro parallelo diventa ridicolo. Vedete in che pistrino vi siete messo, e a che duro cimento vi siete ridotto! E ciò succede ogni qualvolta, movendo da cattivi principii, si è costretto a mal ragionare e a mal parlare per evitar conseguenze peggiori delle premesse.

Quanto all'*elaborazione* che mi fate fare del Cristianesimo per cavarne la filosofia; e dell'essere reale per trarne fuora l'essere ideale, io non posso accettare in coscienza la vostra lode. Imperocchè io tengo il Cristianesimo e la Divinità per due cose così auguste, che il manipolarle come voi dite, a guisa di un composto chimico, per trarne fuori non so quali quintessenze speculative, mi saprebbe di sacrilegio. Se per l'ente ideale voi intendete l'Idea concreta presente all'intuito, e supponete che io voglia elaborarla spogliandola della realtà, mi attribuite un assunto filosofico tanto più audace del vostro, quanto voi almeno mutate Iddio in meglio facendolo passare dalla inizialità alla compiutezza, laddove io lo cambierei in peggio, di perfetto e reale che è, rendendolo solamente iniziale. Tanto che, sebbene ci accordassimo insieme in questo concetto maraviglioso di fare un Dio mutabile, io verrei a vincervi di molto in singolarità, sostituendo al vostro Dio progressivo, un Dio regressivo, e camminante a ritroso presso a poco come il nostro secolo. Se poi volete parlare dell'ente possibile, avvertite che, secondo me, la nozione di esso non è fatta nè lavorata dall'uomo, ma semplicemente da lui nell'Idea contemplata, come l'astratto può contemplarsi nel concreto, e, metaforicamente parlando, il contenuto nel contenente, e la parte nel tutto. Il solo concetto che possa per qualche rispetto chiamarsi un lavoro umano è quello del pensabile relativo, che non è oggetto dell'intuito, ma della sola riflessione, e che segregato dal suo principio obbiettivo non ha alcun valore scientifico. La filosofia non può essere una elaborazione del Cristianesimo, se non per coloro, che la confondono colla teologia, come i razionalisti di Germania e di Francia, e non già per chi ne la distingue, come fo io, considerandola come la scienza dell'Idea, in quanto questa è conoscibile direttamente dallo spirito umano quaggiù. La filosofia e la teologia rispondono all'intelligibile e al sovrintelligibile, che sono a rispetto nostro le due facce dell'oggetto ideale. E anche così distinta nè la filosofia nè alcuna altra scienza non può chiamarsi un'elaborazione umana, se non in quanto contiene accidentalmente dei difetti e degli errori. L'error solo è dall'uomo

e il vero è sempre da Dio, cioè da sè medesimo, perchè l'errore è subbiettivo e negativo, e il vero è obbiettivo e assoluto. Però i giudizi e i ragionamenti, di cui s'intreccia la filosofia, (e lo stesso dicasi di ogni altra scienza,) non sono umani, ma divini, e provengono da Dio stesso, che gli pone come intelligibile o come creante, secondo che al giro del necessario o del contingente appartengono. L'uomo è solo spettatore di questa tela scientifica, che si para al suo cospetto; onde la scienza delle cose è così divina nel suo principio, come la loro realtà. La sola parte, che l'uomo ci mette e che può chiamarsi una sola elaborazione, è quel che v'ha di erroneo, di successivo, di negativo, di manchevole, di difettuoso nella conoscenza scientifica; i quali elementi privativi provengono tutti dalla imperfezion del soggetto; ma tuttociò che v'ha in essi di positivo all'oggetto appartiene; ondechè, se si vuol parlare propriamente, il lavoro umano e i suoi difetti non fanno parte integrale della filosofia, ma del filosofo.

LETTERA SESTA.

« *Spinoza legem cogitandi pro lege existendi habet.* (Paulus cit. nel« l'Introd.) Questa sentenza di Paulus intorno a Spinoza non può ap« plicarsi a voi così appuntino com'ella è; parmi però ch'ella vi con« venga a capello, se s'inverta la costruzione e si dica invece *legem exi« stendi pro lege cogitandi habet* [1]. » Fra i vari moti dell'animo che leggendovi ho spesso esperimentati, uno de' più frequenti è stata senza dubbio la meraviglia. Ma non mi siete mai riuscito così mirabile, come in questo bellissimo esordio della vostra seconda epistola. Leggendo e rileggendo quelle cinque righe, strabiliai, stordii, non credetti quasi agli occhi miei, e stetti dubitando se il mio cervello sapesse cogliere il vero senso di esse. Per farvi un concetto del mio stupore, supponete che un vostro avversario discorresse così: « Caro sig. Tarditi, voi siete presso a poco un panteista. Eccovi le mie prove. Amedeo Fichte, fondatore del moderno panteismo tedesco, dice che *l' uomo crea Iddio*. Questa sentenza del filosofo alemanno non può applicarsi a voi così appuntino come ella è; parmi però ch'ella vi convenga a capello, se s'inverta la costruzione, e si dica in vece che *Iddio crea l' uomo*. Ora ciò è appunto quello che dite voi. Ben vedete che le vostre parole sono nè più nè meno quelle del Fichte. Nominativo, accusativo, verbo, tutto consuona, salvo un piccolo mutamento di costruzione che voi fate, scambiando i casi; il che è un mero accidente. Dunque voi siete sottosopra un panteista, e un discepolo di Amedeo Fichte. » Colla stessa dialettica gli avvocati di Galileo nel secolo diciassettesimo avrebbero potuto provare ch'egli era un Tolemaico arrabbiato, giacchè dal dire che *la terra gira intorno al sole*, all'affermare che *il sole gira intorno alla terra*, non v'ha che un semplice divario di posizione nelle parole. La risposta che voi dareste a questi bei ragionamenti che sono *appuntino* come il vostro, fate conto ch'io la dia a voi. Oh povero sig. Tarditi, dove avevate il capo, quando vi usciva dalla penna cotesto periodo? Se voi, così assennato, come siete, o almeno come dovreste essere, discorrete in tal modo per difendere

[1] Lett. II, p. 33.

il vostro maestro, convien dire che questi abbia virtù d'inimicare i suoi discepoli col senso comune; il che mi pare una cattiva raccomandazione pel suo sistema. Come non vi siete avveduto, che facevate il più bello elogio della mia dottrina, mostrando ch'essa è *appuntino* il rovescio di quella dello Spinoza? Questi subordinando la realtà assoluta alle imperfezioni del pensiero umano, fa l'uomo misura di Dio, e rinnova l'antica insania di Protagora; io all'incontro, considerando la cognizione intuitiva come una semplice apprensione dell'obbiettivo qual è in sè stesso, fo di Dio la misura dell'uomo, secondo la sublime sentenza di Platone. Lo Spinóza collocando nell'astrazione la radice dell'evidenza e della certezza, e partendo dall'idea della sostanza in universale, è costretto a confondere l'Ente coll'esistente e Iddio col mondo; io al contrario movendo dall'intuito di un doppio concreto e della creazione, non solo distinguo l'universo dal suo fattore, ma senza torre a questa verità i titoli di un teorèma, l'innalzo alla dignità di un assioma. Pel filosofo olandese il vero è un portato dello spirito, un lavoro della riflessione e del discorso; onde per evitare lo scetticismo egli è necessitato a confondere il soggetto coll'oggetto e a divinizzare il pensiero umano; per me all'incontro la verità è un oracolo, di cui l'uomo è uditore non autore, e la scienza tutta quanta è un pronunziato divino e solenne, che procede da Dio, come le cose che per lei si rappresentano, e noi interveniamo in essa come spettatori, non come giudici. Vedete adunque di quanto intervallo la mia teorica differisca da quella dello Spinoza. Voi bensì, come psicologista che siete, potete a buona equità essere accusato di Spinozismo, poichè assoggettate la realtà universale e Iddio stesso a una regola soggettiva, qual è il vostro ente iniziale, e alle astrattezze della mente umana. Voi movete, come l'autor dell'Etica, dall'idea di *essere* generalissima, e applicabile del pari al Creatore e alle creature, e confondete quello che si dee distinguere, cioè l'Ente e l'esistente, come separando l'ideale dal reale, disgiungete ciò che si dee riunire, e spianate la via col primo errore al panteismo, col secondo al dubbio universale e assoluto. Voi non evitate adunque lo Spinozismo, che riducendovi a negare contraddittoriamente la realtà del vostro essere comunissimo, e sequestrando l'idealità dalla realtà delle cose; ma d'altra parte questo medesimo divorzio v'impedisce logicamente di ammettere il reale, di riconoscere una verità obbiettiva, e vi sforza a volgere in dubbio ogni cosa. Se volete cansar questo scoglio, rompete nell'altro, non potendo attribuire la realtà al vostro essere comunissimo, senz'ammettere una sostanza universale e unica, senza confondere la sostanza prima colle sostanze secònde, appunto come ha fatto lo Spinoza. Da ciò potete inferire con che buon viso abbiate a querelare altrui di Spinozismo, e come la prudenza non meno che la giustizia vi consiglino di rinunziare a tal sorta di accusa.

« Per voi il metodo (e in questo almeno vi mostrate Cartesiano) ha « un'importanza maggiore d'assai, e trovate che Spinoza fra' suoi de« plorabili errori *osserva pure dirittamente che la verità dei concetti ra« zionali che ci formiamo dipende dall'ordine con cui si filosofa, e che « quest'ordine dee essere ontologico* [1]. » Io non son Cartesiano nè anche riguardo al metodo, perchè Cartesio fa precedere il metodo ai principii, (giacchè egli si vale del primo per cercare i secondi,) ed io fo precedere i principii al metodo, perchè questo è determinato da quelli e non viceversa. I principii, secondo me, non si cercano, ma si ricevono; e siccome i principii sono fra loro disposti e intrecciati con un certo organismo, non si possono conoscere, senza che si conosca unitamente il metodo, che risulta dalla loro natura, e con cui si dee ordinare e fabbricare la scienza. L'intuito somministra allo spirito dell'uomo colla formola ideale i due principii enciclopedici della contraddizione e della ragion sufficiente, che uniti insieme concretamente nella formola costituiscono l'unico principio protologico della creazione. I principii sono l'organismo ideale di essa formola; il quale, implicando un processo ontologico nei concetti, di cui ella è composta, determina il metodo, con cui lo spirito dee passare dall'uno all'altro per acquistare riflessivamente una notizia compiuta e distinta di essi. Così la discesa dall'Ente all'esistente dà luogo alla sintesi e al discorso deduttivo; la salita dall'esistente all'Ente produce l'analisi e il discorso induttivo. La sintesi e l'analisi sono i due metodi generali e enciclopedici, che rispondono particolarmente alla scienza del necessario e del contingente, e ai due principii parimente enciclopedici della contraddizione e della ragion sufficiente, benchè nell'uso scientifico che se ne fa s'intreccino fra loro in mille diverse guise. Ma siccome ontologicamente il processo discensivo precede l'ascensivo, così logicamente la sintesi vuol precorrere all'analisi nella scienza; giacchè l'ordine logico dee a capello rispondere a quello dell'ontologia. Perciò i due corsi metodici sono nel giro della scienza fra loro ordinati, come i due cicli creativi, che sono generalissimi, e i cicli corrispondenti e men generali dei vari generi di esistenza, nel giro della realtà. Ecco in che modo il metodo risulta dai principii e dall'organismo della formola. Or che fa la riflessione scientifica? Ella piglia dall'intuito la formola ideale, la considera attentamente qual è in sè stessa, con un atto di pura contemplazione, ne riceve i principii e i processi, che debbono servirle di appoggio e di guida ne' suoi ragionamenti, e armata del doppio metodo come di uno strumento legittimo, (essendo somministrato dagli stessi principii,) se ne vale per esplicarli, e traendo le verità e i fatti contenuti in essi, ordisce il gran lavoro della scienza. Il metodo adunque non è creato dalla riflessione, come lo scalpello e il pennello non sono per ordinario fabbri-

[1] Lett. II, p. 33, 34.

cati dallo statuario e dal pittore; ma le è suppeditato dai principii per opera dell'intuito. La riflessione non fa che accertarlo, e quindi metterlo in opera liberamente; onde se l'uso dello strumento è umano e però difettivo, lo strumento in sè stesso è divino, e non si distingue dall'oggetto ideale, onde risulta e a cui viene applicato, come il giudizio e il raziocinio scientifico, se sono giusti, non si distinguono obbiettivamente dall'oggetto ideale della scienza.

« Gli errori, l'eterodossia della moderna filosofia, come da propria « cagione, voi la derivate da ciò *quod ordinem philosophandi non tenue-* « *rint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant,* « *quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam,* « *et res quae sensuum obiecta vocantur omnibus priores esse crediderint.* « Nelle quali parole dello Spinoza da voi citate, o io m'inganno, o si « può dire concentrata o formulata tutta la vostra filosofia e il vostro « metodo [1]. » Questo parere vi fa onore, sig. Tarditi, perchè dimostra, se non il vostro accorgimento filosofico nell'interpretare i detti degli uomini, la vostra carità nel tirarli a buon senso, e la lealtà dell'animo, per cui giudicate impossibili negli altri gli errori e le fallacie, che in voi non si annidano. Tuttavia queste virtù usate senza i debiti temperamenti potrebbero nuocere per più rispetti e diventar vizio; imprima, accecandovi sul difetto radicale di certe dottrine e inducendovi ad abbracciarne, senza volerlo, le cattive conseguenze, o almeno ad esser troppo indulgente verso la reità dei principii, come mi pare esservi incontrato col vostro maestro. Poi, correte anche rischio di essere ingiusto verso gli uni per voler essere troppo caritatevole e generoso verso gli altri; come vi è accaduto in questo caso, che per volgere in bene la dottrina dello Spinoza, rendete sospetta la mia, immedesimandola con quella di un celebre panteista, sfidato da tutti quelli, che non sono intinti della medesima pece. Ora non mi par troppo equo che vogliate calunniare uno scrittore cattolico per giustificare un ateo ebreo. In fine, se voi recate nella vita pratica quella eccessiva confidenza verso le altrui parole, di cui fate uso nella speculazione, la vostra bonarietà sarà male ricompensata, e correrete il pericolo d'imparare a vostre spese, ma troppo tardi, che una buona parte degli uomini ricambia cogli scherni e colle ingiurie quella credulità e fiducia che sa molto bene di non meritare. Vedete adunque a quanti pericoli vi esponete col vostro procedere. Rendetevi per ciò d'ora innanzi un po' più sagace e avvertito nel dar fede all'altrui parole, sovrattutto quando si tratta di certi filosofi; nè gran malizia e scaltrimento vi bisogneranno per conoscere che quando un uomo, come Benedetto Spinoza nel passo sovrascritto, vi parla di *natura divina*, egli vuole infinocchiarvi, nè più nè meno che quando ragiona di amor di Dio, di Verbo divino, di libertà, di virtù,

[1] Lett. II, p. 34.

di beatitudine eterna, e di mille altre belle cose su questo medesimo andare. Altrimenti voi darete nel laccio e farete ridere di voi anche i meno oculati, come accadde al sig. Cousin, che avendo squadernato e non letto le opere spinoziane, e trovatele piene di quelle giaculatorie, prese la cosa in sul serio, e diede all'autore una patente di santità, paragonandolo a chi dettò quel libro dell'Imitazione, che fra le scritture di dettato umano è quello che meglio si accosta al divino [1]. Se non aveste imitato lo scrittor francese, giudicando gli autori senza ben meditare le loro opere, vi sareste avveduto che le parole da me citate sono verissime in sè stesse, cioè secondo il genuino valor dei vocaboli, ma diventano false ed assurde nel senso che risulta dal sistema spinoziano. Imperocchè qual è il Primo filosofico dello Spinoza? Forse il vero Assoluto, concreto, reale, necessario, distinto sostanzialmente dalle cose contingenti e creatore di esse? Nemmeno per ombra. L'Assoluto dello Spinoza si compone di un astratto e di un concreto. L'astratto è nè più nè meno il vostro essere inziziale e comunissimo; giacchè la sua sostanza, accoppiando in sè stessa i caratteri della necessità e della contingenza, non è l'Ente nè l'esistente, ma un astratto, che rappresenta l'elemento comune dell'uno e dell'altro. Ma la testa di Spinoza era abbastanza acuta, onde accorgersi di quello che sfuggì alla considerazione del vostro Rosmini, cioè dell'insufficienza di una mera astrazione per fondare lo scibile; quindi per renderla concreta le assegnò come attributi il pensiero e l'estensione, e come modi tutte le determinazioni particolari di queste due forme. Eccovi il dio dello Spinoza. Ora io vi chieggo, che cosa un tal dio abbia a comune coll'Assoluto? Forse l'astrazione dell'essere comunissimo? Ma ogni astrazione, come tale, non è che una forma subbiettiva dell'animo nostro, e l'ente comunissimo disgiunto dall'intuito dell'Assoluto non è che la pensabilità pur subbiettiva delle cose. Forse il pensiero e l'estensione? Ma l'estensione è appunto una forma propria dell'esistente, e il pensiero non può nella sua concretezza umana e creata appartenere all'Ente. Dunque egli è chiaro, che il Primo dello Spinoza esclude l'Assoluto, e che la dottrina di lui è un vero psicologismo, se s'intende sotto questo nome ogni sistema, che riponga in una cosa creata il principio e la base dello scibile.

« Voi mostrate una severità contro Cartesio che mi pare eccessiva. « Perchè finalmente il suo principio non è poi *assolutamente falso;* solo « non vale come *primo principio*, supponendo innanzi a sè l'idea d'e« sistenza [2]. » Questa vostra tenerezza per Cartesio non mi stupisce, come quella che è comune a tutti i psicologisti. Ma io, che non ho seco alcun vincolo di sangue, posso essere severo senza ribrezzo, e sentenziarlo a morte, come merita, senza arrogarmi perciò la virtù di Bruto. Nè credo che la mia severità sia stata eccessiva, cioè pendente all'in-

[1] Cousin, *Fragm. phil.* Paris, 1838, t. II, p. 163-166. [2] Lett. II, p. 35.

giusto e al crudele; perchè procacciai di studiar bene la causa, prima di proferire il mio giudizio, come potrete raccogliere da ciò che ne ho scritto, se vi risolverete in fine a considerarlo attentamente. Al quale effetto ho voluto leggere con attenzione tutte le opere del francese scrittore; cosa che si fa da pochi; come quella che richiede non già severità, nè sagacità, ma pazienza eroica. Tuttavolta io vi assentirò di avere usata una rigidità draconiana, e mitigherò la sentenza, se mi recherete qualche buona ragione per farlo; giacchè quella che allegate, dicendo il principio cartesiano non essere *assolutamente falso*, non è degna di un dottore pari vostro e non vi sarà fatta buona da nessuno. Imperocchè, grazie a Dio, nè io, nè qualunque uomo che non sia pazzo da catena, vi negherà che questa sentenza: *io penso*, *dunque sono*, esprima una verità incontestabile, sovrattutto se non si piglia come un entimema, (che in tal caso il raziocinio sarebbe vizioso,) ma come una semplice proposizione, dando alla parola *dunque* una virtù esplicativa, come appunto ha fatto Cartesio [1]. Tuttavia la proposizione anche secondo voi è *falsa*, se si piglia come *primo principio*, perchè ella non può esser vera che come un pronunziato secondario. Solo volete che, in virtù di questa verità relativa, non si possa chiamare *assolutamente falsa.* Ma così discorrendo puerilmente paralogizzate; imperocchè quando si dice che il principio cartesiano è *assolutamente falso*, la falsità di cui si parla non riguarda il principio in sè stesso, ma l'affermare che questo sia il primo principio, come fa appunto Cartesio. Ora tale affermazione è assolutamente falsa; imperocchè il dire che il principio cartesiano sia primo è lo stesso che asserire una verità secondaria esser prima; proposizione contraddittoria, che importa un'assoluta falsità. Quello poi che aggiungete, il principio cartesiano non valere in qualità di primo, perchè *suppone innanzi a sè l'idea di esistenza*, è anche inesattissimo; conciossiachè non il solo concetto di esistenza, ma quelli di creazione e di Ente debbano precedere, secondo il tenore della formola ideale. Voi non potete pensar l'esistenza, senza pensarla come contingente, cioè distinta dalla sua ragion sufficiente, che è quanto dire dall'Ente che l'ha creata. Nel resto non mi dà meraviglia il vedervi così discorrere, giacchè il Rosmini confonde di continuo le idee di Ente e di esistenza, e non assegna pure il minimo cantuccio a quella di creazione nella tela originaria dello spirito umano.

« S'egli si prende (il principio cartesiano) nel senso che Cartesio di-
« ceva di prenderlo, che è pur quello in cui il Galluppi lo ammette,
« come esprimente cioè la percezione immediata dell'*Io* com'essere
« sostanziale e reale, io non so quanto allora egli sia lontano dalla vo-

[1] DESCARTES, *OEuvres*. Paris, 1824, t. I, p. 426, 427; t. II, p. 305, 306. Spinoza, *Desc. princ. phil. more geom. dem.*, p. 1, oper. ed. Paulus. Jenae, 1802, t. I, p. 4, 5.

« stra dottrina; perchè Cartesio non avrebbe, penso, avuto difficoltà a « soggiugnere: *e la mia esistenza è creata da Dio* [1]. » Questo non è il senso, in cui Cartesio diceva di torre il suo principio, e se voi riuscite a provarmelo, vi do la mia parola che mi farò cartesiano o rosminiano, che è tutt'uno. Che voi non abbiate avuto pazienza di leggere tutte le opere di quel gran savio, lo credo; nè perciò vi biasimo; anzi per un rispetto ve ne lodo; niuno essendo tenuto a un fastidio inutile. Ma in tal caso dovreste astenervi dal sentenziare così risolutamente sulle sue opinioni, e dal contraddire chi lo ha letto, e ha allegati accuratamente i passi, che giustificano la sua interpretazione. Io ho fatto un'analisi minuta e prolissa di tutti i luoghi del francese scrittore, in cui egli considera il suo *Cogito*, come il primo principio della scienza; ho seguito il filo delle sue idee, e messe in ischiera le singolari ed enormi contraddizioni, a cui fu condotto da quel grande scappuccio protologico delle sue dottrine; e voi con un semplice decreto ex catedra pretendete di annullare tutto il mio lavoro, come se foste il papa della filosofia e della storia? In verità che se le controversie letterarie si trattano a questo modo, la stampa diventa inutile. E qual sarà il partito opportuno per farvi ricredere? Allegare le ragioni, che vi fanno contro? Ma io le ho allegate, e voi non ne fate alcun caso, non le accennate nemmeno, e vi contentate di dire dottoralmente: la cosa non è così. Avevo io il torto di supporre che come il vostro maestro si crede di essere il sommo pontefice, così voi vi scambiate colla Chiesa? Io potrei di nuovo annoiare il lettore con trenta o quaranta pagine di citazioni tolte di peso dalla farragine delle opere di Cartesio, nè avrei a tal effetto che a ricopiar le mie note [2]; ma voi senza leggerle, direste ancora un'altra fiata con piglio laconico: Cartesio non la pensa così. Imperocchè, se le aveste lette la prima volta, non vi sarebbe caduto in mente di *pensare* che Cartesio non avrebbe *avuto difficoltà di soggiugnere: e la mia esistenza è creata da Dio*, giacchè questa verità, considerata come logicamente anteriore all'altra, spianta il suo sistema dalla radice. Ora perchè un autore si contraddica formalmente, se ne dee forse conchiudere che non v'ha ripugnanza, che l'autore non si contraddice? O che sorta di logica è cotesta che voi usate, di allegar contro il fatto per prova il fatto medesimo? Certo Cartesio potea cadere nel paralogismo che gli attribuite, poichè ne proferì eziandio de' più grandi, se pur ve ne ha alcuno che si possa avere per maggiore di quello; ma ciò prova che quel buon uomo avea un cattivo cervello in filosofia, e non già che il suo primo principio filosofico non sia stato tale, qual si affaceva a un cattivo cervello.

« S. Agostino partì dal medesimo principio per confutare gli accade-

[1] Lett. II, p. 38.
[2] Specialmente le note 52, 59, 61, 62, del primo tomo dell'*Introduzione*.

« mici; ma non per costrurre l'edifizio della filosofia, e quindi non co-
« me da primo vero. Il principio di Cartesio come punto di partenza di
« chi cominci a filosofare può stare benissimo; ma non come punto di
« partenza dello scibile [1]. » Non capisco questa vostra distinzione. Se volete dire che si può cominciare dallo studio dell'animo umano per avvezzarsi a osservare e filosofare, e che quindi la psicologia può essere una propedeutica speculativa, voi non fate che ripetere ciò che io ho espressamente detto [2]. Ma altro è la disciplina preparatoria della filosofia, altro la filosofia stessa, come scienza ordinata secondo un certo suo metodo non arbitrario, ma determinato dal soggetto, in cui ella si esercita. Il cominciamento della filosofia, come scienza precisa e severa, non si può distinguere da quello dello scibile, come il principio dello scibile non si distingue da quello della realtà. S. Agostino mosse dal fatto della coscienza, discorrendo *ad hominem* contro lo scetticismo della nuova Accademia, perchè ogni discorso che si fa contro gli scettici non può essere che *ad hominem*, nè avere altro valore che relativo. Chi dubita di tutto e rigetta ogni principio non può essere confutato, se non in quanto contraddice a sè stesso, e ammette pure qualche verità, mentre vorrebbe negare ogni cosa; onde l'avversario può appoggiarsi a qualcuna di queste concessioni contraddittorie e forzate per farlo ricredere.

« Qualunque sia il valore del vostro giudizio sul metodo di filosofare
« del Cartesio, non può certo la filosofia del Rosmini essere accusata
« di psicologismo, di voler cioè che il senso nè interno nè esterno sia
« il principio unico dello scibile....... Quindi io m'accordo con voi a
« dire, che errano coloro che dal solo sentimento interno vogliono ti-
« rare gli oggetti esterni, le sostanze, le cause e l'idea stessa; e am-
« metto per contrario che tutto viene da Dio, sì le cose create e sì quel
« lume divino, con cui la nostra mente conosce e che è appunto l'*idea*
« *dell'essere* [3]. » Voi credete dunque che ciò basti per non essere psicologista? Ma qual è il fautore del psicologismo, se non è già ateo espresso o panteista risoluto, che non dica altrettanto? Non vedete che è cosa ben diversa il dire che tutto viene da Dio, ovvero che ogni idea viene dall'idea di Dio? Che la prima di queste sentenze riguarda l'ordine del reale, e la seconda quello dello scibile? Voi stesso lo confessate soggiugnendo: « Mi è forza dipartirmi da voi quando volete che questo, che è *l'ordine della natura* o *delle cose*, sia pure l'*ordine delle cognizioni* [4]. » Or che cos'è il psicologismo se non un sistema, che ordina le cognizioni a rovescio delle cose, e pone il principio e la base di quelle fuori dell'Assoluto? Voi discorrete come se il psicologismo risguardasse unicamente la quistion del reale, e non quella dell'ideale,

[1] Lett. II, p. 35.
[2] *Introd.*, t. I, p. 394, 395.
[3] Lett. II, p. 35, 36.
[4] *Ibid.*, p. 36.

l'ontologia e non la psicologia, e somigliate uno che per iscusarsi di qualche grave errore di ottica, provasse di conoscere ottimamente la teoria fisica della luce, quasi che non si possa ben ragionare sulla natura di questo fluido in sè stesso, e tuttavia errar gravemente nel determinare qualche sua relazione coll'occhio umano. Il psicologismo non è e non può esser altro che un sistema, collocante il principio e la base dello scibile in una cosa finita, relativa, contingente, creata, realmente, numericamente, specificamente e sostanzialmente da Dio distinta. Che questa cosa sia poi nell'uomo o fuori dell'uomo, che sia una modificazione dello spirito umano, o un non so che distinto da esso spirito, ciò non fa nulla quanto al valore di esso sistema, quando sia ben definito ciò che s'intende per psicologismo, senza cavillare sull'etimologia. Ora voi confessando e dovendo confessare in virtù dei vostri principii, che la vostra idea dell'essere, il vostro lume ideale non è Dio, ma *viene da Dio* come ne vengono *le cose create*, ben vedete da voi medesimo quel che ne segua. Nè vi gioverà il chiamar tal lume *divino* e l'invocare in aiuto tutte le metafore del mondo per coprire il vizio della vostra filosofia, e ingannare i semplici che si lasciano prendere alle voci; imperocchè tutti i lettori non sono di questa risma, e se ne troverà più d'uno, che strapperà inesorabilmente que' veli menzogneri, e renderà pubbliche le piaghe del vostro sistema, mostrandolo nella sua nudità.

« Nè con questo voglio io già dire, come altri hanno creduto, che *l'on-*
« *tologia riceva logicamente il suo valore dalla psicologia*. Quasi che le
« cose siano perchè noi le conosciamo e in quell'ordine che noi le
« conosciamo [1]. » Voi non potete evitare questa dura conclusione, per quanto avete cara la logica stessa. Imperocchè, se il principio di tutto lo scibile è somministrato dalla psicologia, se consiste in una idea che si ottiene mediante la sola riflession psicologica e che *non sussiste fuori della mente* [2], ne segue che la psicologia procaccia a tutte le scienze, e quindi all'ontologia medesima, il principio, in cui si fondano. La psicologia è dunque in tal caso la *premessa dell'ontologia* a rigor di logica. Dal che seguendo per necessaria conseguenza, come confessate, che *le cose sono perchè noi le conosciamo*, voi vedete se ho calunniato il vostro sistema, attribuendogli il raro privilegio di contenere in germe il nullismo e il panteismo, e di esser gravido di tutti gli errori.

« Non v'ha dubbio che noi le cose le conosciamo, perchè sono, e ne
« abbiamo la certezza, perchè se non fossero noi non le conosceremmo.
« Ma appunto perchè noi non dobbiamo *legem cogitandi pro lege exi-*
« *stendi habere*, nè *legem existendi pro lege cogitandi*, ci è forza inve-
« stigare nelle nostre idee quale sia quella prima da cui tutte le altre
« dipendono, ed essa non dipende da nessuna, e che perciò è il princi-

[1] Lett. II, p. 43. [2] ROSMINI, *N. Saggio*, t. II, p. 317.

« pio dello scibile, quel *lume* da cui riceve logicamente il suo valore e « la sua certezza ogni nostra cognizione, a qualsivoglia parte dell'uma- « no sapere ella appartenga, all'ontologia come alla psicologia [1]. » Voi siete sempre costretto dal preso assunto a cercare un mezzo dove non si trova. Qui pretendete che si dia una strada di mezzo fra la mia sentenza e quella dello Spinoza, come altrove supponete certe mezzanità analoghe fra la psicologia e l'ontologia, il Primo psicologico e il Primo ontologico, l'Ente e l'esistente, il Creatore e la creatura. Ma non avrete miglior fortuna nel presente che negli altri casi. Imperocchè, se la legge della realtà non è la legge del pensiero umano, come dico io, se anzi ella ne è il rovescio, come dite voi, ne segue che noi non abbiamo alcun mezzo per conoscere la legge che governa le cose reali; giacchè fuori dell'oggetto del pensiero non vi ha per noi nulla di conoscibile. O dunque voi affermate col Kant che non si può conoscere il reale, e siete scettico assoluto. Ovvero per evitare lo scetticismo, immedesimate la legge del vostro pensiero con quella della realtà, e divinizzate voi medesimo come ha fatto lo Spinoza, distruggendo così da voi stesso la distinzione chimerica da cui pigliaste le mosse. Per evitare egualmente queste due enormità non vi ha che un partito possibile, che consiste nell'ammettere la percezione immediata del reale, fatta dall'intuito e riprodotta dalla riflessione. Ma lo spirito intuente non può percepire il reale, senza apprendere unitamente la legge che lo governa, che è quanto dire le attinenze reciproche delle due grandi realtà del necessario e del contingente, e tutto l'organismo ideale della formola. Se l'intuito non apprendesse fedelmente quest'organismo, se lo vedesse a rovescio, la riflessione, che si fonda tutta sull'intuito e non può uscire fuori di esso, non sarebbe mai capace di raddrizzarlo, mancando a tal effetto della regola opportuna, onde ne riuscirebbe viziata e alterata tutta la scienza. E in tal caso voi non potreste pur sapere che l'ordine della realtà differisce da quello della cognizione, nè coniare un'ontologia diversa dal vostro processo psicologico. E notate che nel mio sistema io posso senza contraddirmi permettere alla riflessione di scartarsi all'occorrenza dalla via diritta e procedere per diverticoli ed andirivieni, ed anche di camminare a rovescio come i gamberi, perchè tutti questi processi sono, a parer mio, solamente secondarii, e da un lato non inchiudono alcun pericolo, quando si ha sempre innanzi agli occhi la via maestra, e dall'altro sono utili cooperando a rendere vie più distinta e famigliare la notizia delle cose. Ma ciò a voi è vietato, perchè togliendo all'intuito e quindi alla riflessione la cognizione e l'uso del metodo obbiettivo, e sforzando questa facoltà a procedere sempre casualmente o a ritroso, voi le impedite di toccare la meta; e fate come colui che ignorando la via di Roma si mettesse a camminare qua e là

[1] Lett. II, p. 43.

a sghimbescio, come lo portano le gambe, e credesse di poter pervenire in tal modo al termine del suo pellegrinaggio. Signor mio, chi vuol giungere a ostro, non dee addirizzarsi verso tramontana; chi vuol poggiare alla cima di un monte non dee scendere nei burrati e nei catrafossi: così chi vuole arrivare al sommo di una scienza e possederla tutta, dee intrecciare fra sè le sue idee nello stesso modo, con cui le cose sono consertate fra loro. In questa corrispondenza consiste la legittimità, il valore, l'obbiettività della scienza e del metodo primario, che la partorisce. Non vedete che introducendo fra l'ordine della realtà e quello della cognizione una differenza e contrarietà radicale, voi rendete il secondo prettamente subbiettivo? E come mai un processo subbiettivo può avere un valore scientifico? La scienza non dee forse essere obbiettiva in tutte le sue parti? Nel metodo, come nei principii, nei dati, nei giudizi, nelle illazioni, nelle deduzioni, nei ragionamenti? Quel *lume*, da cui fate *derivare logicamente il valore e la certezza di ogni nostra cognizione*, è secondo voi un lume creato come l'abbiam veduto più volte; or come un lume creato può servire di principio logico a ciò che è increato? Un lume che è una cosa seconda, come può essere l'idea prima? L'idea prima dovendo essere assoluta nel suo genere, come mai l'assoluto nell'ordine delle cognizioni può distinguersi dall'assoluto nell'ordine della realtà?

« Chiarito così il valore della distinzione da voi fatta d'una doppia « riflessione psicologica ed ontologica » (l'avete chiarita pulitamente, come si è veduto,) « e quindi medesimo il valore della distinzione che « a voi preme tanto d'un metodo psicologico e di uno ontologico » (premendomi l'ontologia, sono da compatire, se mi sta a cuore il suo metodo,) « giova ora osservare contro questa seconda non essere le « denominazioni di *psicologico* e di *ontologico* proprie a segnare i meto- « di, ma solo a indicare diverse materie scientifiche. La psicologia e « l'ontologia trattano di materie diverse ed ammettono qualsivoglia « metodo. Voi dunque volevate dire: *un punto di partenza psicologico e « un punto di partenza ontologico*: infatti questi due punti di partenza « si danno, perchè si può partire nella trattazione delle scienze filoso- « fiche tanto dall'anima umana quanto dall'Ente assoluto, o dall'*Ente* « senza specificarne la categoria. Ed è solo perchè non si distingue *il « punto di partenza* dal metodo, che il divario che corre fra i punti di « partenza, lo si pone egualmente fra i metodi [1]. » Poichè volete che parliamo di *punti di partenza*, come se si trattasse di vie ferrate, di velociferi e di diligenze, mano a soddisfarvi. Distinguendo vari metodi, io ho voluto distinguere vari processi, e non favellare dei punti di partenza, se non in quanto fanno parte di quelli e concorrono a determinarli. In ogni metodo v'ha un punto di partenza, un processo e una

[1] Lett. II, p. 44.

meta: la prima e l'ultima di queste tre cose non appartengono al metodo, che consiste propriamente nella seconda, se non in quanto con essa si collegano. Il processo metodico poi, considerato generalmente, è un moto andativo dello spirito, determinato dall'oggetto, per lo qual moto la cognizione confusa di esso oggetto, somministrata dall'intuito, diventa distinta agli occhi della riflessione. La trasformazione delle intuizioni confuse in idee riflesse e distinte è il carattere generico di ogni metodo, in cui il punto di partenza è il confuso intuitivo, e il punto a cui si giunge è il distinto riflessivo. Ben è vero che dal distinto riflessivo ottenuto con un primo metodo si può risalire indietro al confuso intuitivo, e rifare la via corsa a fine di rendere con questa rivista ancor più distinta e spiccata la notizia degli oggetti; onde ne nascono vari metodi secondarii confermativi dei primi. Da ciò si vede che in ogni processo metodico il punto di partenza è sostanzialmente identico al punto di arrivo, e se ne diversifica solo come l'idea confusa dall'idea distinta di un medesimo oggetto. Se ne deduce eziandio che l'invenzione o scoperta prettamente scientifica non importa mai il discoprimento di un'idea veramente nuova, ma solo l'esplicazione di una notizia, che già si possedeva in modo implicato e confuso. Premesse queste cose, io dico, che il metodo ontologico si diversifica dal psicologico per ciascuno di quei tre capi. Che se ne disformi pel punto di partenza e di arrivo, l'ho provato altrove, mostrando che l'oggetto del metodo ontologico è l'Idea intuíta, e quello del metodo psicologico è l'intuito dell'Idea. L'Idea intuíta, come confusa, è il punto di partenza; come distinta, è il punto d'arrivo del primo metodo. Ma questo differisce dall'altro sovrattutto pel suo processo, cioè per gli strumenti che mette in opera. Imperocchè i due metodi hanno nel loro procedere ciò di comune, che si valgono dell'osservazione; ma siccome questa non basta a ottenere quella piena e distinta cognizione degli oggetti che si propongono, essi sono costretti a valersi di certi strumenti, che differiscono essenzialmente fra loro, secondo che l'osservazione è ontologica o psicologica. Gli strumenti ontologici sono due, cioè la sintesi, per cui si discende dal generale al particolare, e il raziocinio deduttivo, per cui si passa dai principii alle conseguenze. Gli strumenti psicologici sono pure due, cioè l'analisi, per cui si sale dal particolare al generale, e il raziocinio induttivo, per cui si ascende dalle conseguenze ai principii. Ciascuna di queste due coppie d'instrumenti è determinata dall'oggetto, a cui si applicano, cioè dal punto di partenza e di arrivo dei due metodi; il qual punto è necessario pel metodo ontologico, e contingente pel psicologico. La sintesi e la deduzione sono gli strumenti appropriati alle verità necessarie e assolute; l'analisi e l'induzione sono gli organi proporzionati ai fatti contingenti e relativi. Se non che, siccome l'oggetto dell'ontologia cioè la formola ideale ha un appicco colla psicolo-

gia, in quanto contiene le relazioni apodittiche dell'Ente coll'esistente, di cui lo spirito umano è una parte; perciò l'analisi e l'induzione vi sono applicabili in quanto l'Idea si connette coll'intuito in quel punto indivisibile, che costituisce la cognizione. Ma fuori di questo nesso dell'oggetto col soggetto il metodo ontologico non può valersi che della sintesi e del sillogismo. D'altra parte siccome l'oggetto della psicologia, cioè lo spirito umano, riceve dall'Ente l'esistenza e la luce conoscitiva, senza cui non potrebbe conoscere sè medesimo, e questa luce conoscitiva non è altro che l'idea specifica di sè stesso e di tutte le sue facoltà e appartenenze subbiettive, nella quale l'uomo contempla l'individualità propria; perciò la sintesi e la deduzione possono pure adoperarsi in psicologia, in quanto questa scienza partecipa dei dati e degl'influssi ontologici. Ma da questi dati e influssi in fuori, e come schietta psicologia, cioè scienza di meri fatti, ella non può valersi che del processo induttivo e analitico. Con queste avvertenze e altre simili, che per non essere troppo lungo sono obbligato a preterire, si toglie quella ambiguità e confusione che si trova nelle scritture di quasi tutti i logici, quando discorrono del metodo, e di cui vi dolete con ragione voi medesimo, senza però evitarla nel vostro ragionamento.

« Se il *punto di partenza* non si prende nel senso materiale della pa-
« rola; se s'intende per esso quel principio a cui fanno capo e in cui
« hanno il loro fondamento tutte le cognizioni, il cui insieme costitui-
« sce la *scienza;* e se per metodo s'intende il processo che segue lo spi-
« rito nel discorrere dalle une cognizioni alle altre, e collegarle tutte
« a quel principio; io non veggo come lo stesso divario che corre fra
« i varii punti di partenza sia pure quello che corre fra i metodi [1]. »

Potrete vederlo, se avvertirete da una parte che il passare da una cognizione all'altra, e il collegare tutte le idee al loro principio non si fa a capriccio, ma secondo una certa regola, che può variare; e dall'altra parte che la determinazione di questa regola dipende dalla natura dell'oggetto che si studia e costituisce il punto di partenza. Ora, quando il tema scientifico è necessario e assoluto, il trapasso da idea a idea si fa per via della sintesi, e il loro conserto col principio comune, per opera della deduzione; laddove se il soggetto scientifico è relativo e contingente, il passaggio da concetto a concetto si effettua mediante l'analisi, e il loro intreccio col principio generale, per via dell'induzione.

« Un punto di partenza, vero principio di tutto lo scibile v'ha cer-
« tamente; e chi si mette a filosofare deve per la via più breve e più
« sicura portarsi a lui, e di là derivare la luce della verità e della cer-
« tezza a tutto il sistema delle cognizioni. In qualunque punto egli si
« trovi, e quindi da qualunque punto egli si muova (e non può muo-

[1] Lett. II, p. 44.

« versi che proprio dal punto ove è ;) qualunque sia il processo che « tiene per innalzarsi o scendere, o come che sia portarsi nel vero « *punto di partenza* dell'umano sapere ; tutto questo parmi assai indif- « ferente [1]. » Nulla v' ha, sig. Tarditi, d'indifferente, di arbitrario, di vago nella scienza, come non v' ha nulla di tale nella natura. Il mondo dello scibile e quello della realtà si corrispondono perfettamente anche nell'ordine ed intreccio mirabile che vi risplende ; altrimenti l'uno non potrebbe essere l'imagine fedele dell'altro. Tutto negli ordini naturali è sottoposto a leggi determinate: la stessa libertà dell'uomo non le esclude, e si collega con esse in un modo misterioso e inesplicabile da noi poveri uomini ignari delle essenze; giacchè se l'arbitrio fosse eslege, verrebbe meno l'imperio della Providenza, e l'ordine morale del mondo. Or se il caso e la fortuna nelle cose naturali non hanno luogo, se non rispetto a noi, che ignoriamo la vera cagione delle cose ; se nelle attinenze degli esseri fra loro e nella lor produzione, dalla generazione degli animali e delle piante più minute fino alle cosmogonie spaventevoli delle nubilose, ogni processo mondiale è governato da leggi stabili e proporzionate alla natura delle cose che abbraccia, come si può credere che lo stesso non abbia luogo nella scienza ? Formatevi di questa un concetto un po' più elevato e degno del suo autore ; giacchè la scienza, quanto al suo principio , è divina come la natura, e tutto in essa succede *in pondere, numero et mensura*, come nel sensibile universo. Non voglio già con questo escludere la varietà dei processi metodici in molte parti della scienza ; ma dico che tal varietà non è mai arbitraria , e che è sempre determinata dalla natura degli oggetti ; i quali, quando sono misti e partecipi del necessario e del contingente, quando servono di nesso alla dualità universale, sono suscettivi di metodi diversi, che risultano dalla loro essenza. Ma nè qui, nè in alcun caso il capriccio degli uomini non può nulla ; e quando pare che esso possa qualcosa, ciò solo fa segno che la scienza di cui si tratta è vaga, chimerica, superficiale, disordinata, senza base, senza precisione, senza sodo costrutto, cioè che non è vera scienza. Se aveste fatte queste considerazioni, non avreste scritto che da qualunque punto lo spirito muova, e qual sia il processo che tenga, egli può giungere al segno. Dio buono ! Dunque nulla monta il procedere con regola , e nulla nuoce l'andare all'impazzata nelle cose dell'intelletto ? Voi fate buona una vita speculativa a caso, quando volete che la vita operativa sia con ragione ? Un navigatore ha bisogno di timone , di bussola, di astrolabi, di scandaglio, di carte, d'itinerari , di portolani e di cento altre faccende per fornire il suo viaggio marittimo , e il filosofo nella peregrinazione molto più ardua del sapere si governerà colla prudenza d'Icaro e di Fetonte ? Ma egli *non può muoversi* , dite voi , *che pro-*

[1] Lett. II, p. 44, 45.

prio dal punto ove è. Bene; ma sapete qual è il punto dov'è ciascun uomo, che dia opera a ricerche scientifiche? Se il paradosso non vi spaventa, (e ciò non dovrebbe succedere, come buon Rosminiano che siete,) vi direi ch'egli è sempre nel punto dove vuol arrivare. E veramente, come si può cominciare una investigazione scientifica, se non si ha un concetto distinto di ciò che si cerca? Tanto varrebbe il mettersi in viaggio, senza avere una meta. Ricordatevi quel che s'è detto di sopra, cioè che il punto di partenza e il punto d'arrivo scientifico s'immedesimano fra loro sostanzialmente, e si differenziano solo come la notizia confusa dalla distinta si discerne. Or siccome chi pon mano alla scienza dee avere in confuso l'idea del fine a cui vuol pervenire, ben vedete ch'egli è sempre dove intende di arrivare, e che qui non v'ha luogo all'arbitrio ed al caso. E donde piglia egli questa notizia confusa del termine a cui mira, se non dall'intuito? Ma l'intuito contenendo implicitamente tutto lo scibile, non basta per sè stesso a costituire un termine determinato d'inchiesta scientifica. A tal effetto ci vuole il concorso di un'altra facoltà, che fra' molti termini di ricerca possibile contenuti nella materia dell'intuizione ne scelga uno, e v'indirizzi in modo speciale le potenze conoscitive per farne un punto di partenza scientifico. Questa facoltà è la riflessione; la quale è guidata nella sua scelta dal sensibile. Così, verbigrazia, nelle scienze fisiche, l'osservazion dei sensibili è quella che suggerisce al filosofo naturale l'idea di nuove indagazioni per accrescere il patrimonio ed estendere il dominio della scienza. Ma in quella parte della filosofia, che non versa sui sensibili, com'è l'ontologia, l'indirizzo speciale della riflessione verso un punto di partenza non è possibile, se gli elementi intuitivi non sono rivestiti di una forma sensata, che li rappresenti alla immaginazione. La qual forma è la parola, che è un vero sensibile, per cui i dati sovrasensibili dell'intuito soggiacciono alla riflessione. Se consulterete l'esperienza, troverete che le grandi scoperte speculative muovono sempre da una proposizione, da una frase, talvolta dalla semplice etimologia di un vocabolo, che fermando l'attenzione del filosofo sovra un dato intuitivo scoperto da esso, gliene desta quel confuso sentore, che lavorato dalla meditazione diventa talvolta, come il pomo del Newton, un magnifico sistema. Tal parola passò le migliaia di volte per le mani degli uomini, senza essere considerata, o senza trovar occhi capaci di conoscerne il pregio; finchè capitata innanzi a un raro ingegno avvalorato dalla riflessione, egli s'accorse ch'era una gemma preziosa, e ripulitala con grand'arte, l'incastonò in prezioso anello, dove ora ciascuno ammira la sua bellezza. Se si discorre adunque delle materie ontologiche, il primo concetto, che coll'idea confusa del termine somministra il punto di partenza scientifico, è sempre occasionato dalla parola.

« Una cosa sola è necessaria, e questa è ch' egli (il filosofo) arrivi « veramente a quel principio, d'onde ha origine e in cui si fonda la « scienza umana [1]. » Ma non vedete che la necessità del fine dee travasarsi nei mezzi? Che la meta proposta dee determinare la via da eleggersi? Se Giacomo Bruce che si accinse nel secolo scorso con raro coraggio a scoprir le fonti misteriose del gran fiume di Egitto, invece di andarle a cercare nell'Abissinia, fosse ito a buscarle nell'India, secondo la singolare geografia di Alessandro magno, avrebb'egli trovate in effetto le sorgenti del Nilo azzurro, e risoluta la metà del problema che si era proposto?

« Le varietà che ne risultano sono puramente soggettive, relative « cioè al vario stato, e direi quasi all' indole varia dei filosofanti, ma « non affettano la scienza stessa o la filosofia, la quale non si diversi- « ca se non per la varietà dei principii dello scibile, a cui i suoi cul- « tori pretendono doversi appoggiare la scienza [2]. » Le disposizioni subbiettive dei filosofi possono avere due sole specie d'influenza legittima nei loro sistemi; cioè determinare la scelta 1° dello scopo scientifico, e anche del metodo, quando la varietà dei metodi risulta dalla natura del soggetto; 2° delle idee accessorie, che in ogni composizione scientifica, (senza eccettuare le stesse matematiche, come si vede nei corollari e negli scolii,) vengono agglomerate più o meno intorno alle idee principali, e sono come l' abbigliamento del loro corpo. A questo secondo capo si attiene in gran parte lo stile, di cui lo scienziato si serve per comunicare i suoi pensamenti. Ma fuori di questi due articoli, gl'influssi subbiettivi nella ricerca del vero sono biasimevoli e perniciosi, essendo contrari alla natura del vero medesimo, supremamente obbiettivo. L'error solo è di tempra contraria; ond'è che veramente i difetti e gli errori di chi dà opera alla scienza si debbono imputare *al vario stato e all'indole varia dei filosofi*, come dite.

« Siccome uno è il principio di cui si tratta, segue da ciò che una « sia la vera filosofia e molte le false più o meno, secondo che i prin- « cipii a cui fanno capo, sono più o meno lontani dal vero [3]. » Per provare questa sentenza, la quale è vera, purchè non separiate i principii dai metodi, voi entrate in una curiosa enumerazione dei sistemi falsi in virtù del loro principio; e dopo aver nominati lo scetticismo, il sensismo, e il psicologismo, ponete nella medesima schiera due spezie di ontologismo, entrambe moventi dall'Assoluto, ma dissenzienti fra loro nel modo di determinarlo; l'una delle quali, detta da voi *ontologismo razionale*, colloca l'Assoluto in un'astrazione, l'altra che chiamate *ontologismo teologico*, e i cui settatori si appellano *teosofisti* (perchè non *teosofi?* siete pur malizioso!), lo ripone in *Dio stesso, che per i teosofisti è il primo noto e il primo essere* [4]. Io potrei notare che il pri-

[1] Lett. II, p. 48. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.* [4] *Ibid.*

mo di questi ontologismi, che mette l'Assoluto nell'astrazione, la quale per sè stessa non è che una forma subbiettiva dello spirito umano, piglia in vece dell'Assoluto una chimera molto relativa, e non si distingue che in mostra dal psicologismo; ma non mi dà il cuore di farlo, atteso la mirabile innocenza, che mostrate in tutta questa parte del vostro ragionamento. Per la stessa cagione non voglio scandolezzarmi del vedervi a riporre fra le dottrine che peccano per falsità di principio quella, che mette *il principio in Dio;* proposizione, che sarebbe almeno *male sonans* e ben poco ortodossa in un'altra bocca che la vostra; giacchè Iddio stesso ci ha insegnato espressamente ch' egli è *il principio ed il fine*, senza distinguere il reale dallo scibile [1]. Il dire che Iddio non è il principio dello scibile, è lo stesso che il negare che Iddio sia il principio assoluto, ch'egli sia principio in ogni ordine di cose e di attinenze; proposizione, che non è possibile ad accordarsi colla divina natura, e contiene una spezie di ateismo scientifico e incoato conducente per via di logica all'ateismo perfetto. Ma tutti questi scrupoli e sospetti sono dissipati dalla singolare bonarietà, con cui, dato lo sfratto a tutti i sistemi, senza escluder quello che *pone il principio in Dio*, venite al punto che vi preme, e conchiudete vittoriosamente che il vero sistema è il vostro. « Da tutti questi sistemi si distingue l'ideo-« logismo, se così posso chiamarlo [2]. » Chiamatelo pure come volete, sig. Tarditi, chè noi vel consentiam di buon grado, purchè consentiate a noi, ch'esso non si distingue dal pretto psicologismo se non di nome, e che fra voi e i partigiani di questo sistema può correr solo una controversia di gramatica, non di filosofia.

« Da questo abbozzo d'una classificazione dei sistemi filosofici voi « vedete » (la cosa è chiarissima) « come sia difettosa la riduzione che « voi ne fate a solo due, il psicologismo e l'ontologismo, o meglio a due « classi, l'una di quelli che pongono un punto di partenza puramente « psicologico, l'altra di quelli che pongono un punto di partenza onto-« logico; come se due solamente siano e non possano essere che due i « punti di partenza che diversificano i sistemi di filosofia; e chi non « parte dall'uno debba di necessità partire dall'altro, *non vi essendo « mezzo possibile fra la prima dottrina e la sentenza contraria* [3]. » Ecco una novella prova che voi avete scorsa e leggicchiata, non letta la mia Introduzione. Altrimenti ci avreste veduto, 1° che io distinguo tutti i sistemi filosofici in due generi, l'uno dei quali è il psicologismo e l'altro l'ontologismo, questo unico come la verità, quello vario e moltiplice come l'errore; 2° che suddivido il psicologismo in varie specie, che comprendono le menzionate da voi, come il sensismo, lo scetticismo, il razionalismo psicologico, e di più il panteismo e il nullismo, oltre a molti altri erronei sistemi di più ristretta e speciale determina-

[1] Apoc. XXI, 6. [2] Lett. II, p. 45, 46. [3] *Ibid.* p. 46.

zione, come l'idealismo, il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo ecc. Per accusar d'inesattezza la mia partizione, voi non dovete già provare che questi sistemi per molti rispetti differiscano fra loro, il che non vi è negato da niuno; ma sì che essi non abbiano un elemento comune, e che questo elemento non sia il psicologismo. Ora io in più luoghi della mia opera ho mostrato il contrario; e certo non è d'uopo di grande accorgimento o di lungo discorso per chiarirsene. In fatti il sensismo ponendo in un sensibile il principio di tutte le umane cognizioni, ne fa una cosa subbiettiva, secondo il canone dei psicologisti. Il razionalismo psicologico, che muove da un'astrazione, la quale per sè stessa non può essere se non una forma subbiettiva del pensiero umano, si riduce alla medesima sentenza. Lo scettico nega l'obbiettività del vero, che per lui è una mera apparenza subbiettiva dello spirito; egli è dunque psicologista. Psicologista egualmente è il fautore del panteismo, il quale scambia l'esistente coll'Ente, e un astratto e un sensibile coll'Assoluto. Lascio stare i sistemi eterodossi, di cui non avete fatto menzione; tanto più che la lor riduzione al psicologismo è così agevole, che ciascuno può farla da sè. Che fra l'ontologismo e il psicologismo non vi sia e non vi possa esser mezzo, egli è tanto chiaro, quanto è evidente, che non v'ha mezzo fra Dio e la creatura; onde ripugna che si neghi il primo, se si ammette il secondo di questi pronunziati. Ogni sistema che colloca il principio dello scibile in una cosa, che propriamente parlando non è Dio, è necessariamente psicologistico: il voler cercare un terzo partito in questo caso è così assurdo, come l'introdurre qualcosa che si distingua sostanzialmente dal Creatore e dal creato. Nè importa che voi collochiate il principio dello scibile fuori dell'uomo; imperocchè, lasciando stare che il Rosmini nega espressamente che *l'ente ideale sia fuori della mente*, il vizio del psicologismo consiste a porre la base del sapere non già nell'uomo come uomo, cioè come un essere specificamente distinto dagli altri, ma nell'uomo come creatura; onde se in vece di essere uomini noi fossimo Cherubini e Serafini, e più ancora, il psicologismo non sarebbe nè più nè meno assurdo. Il solo spediente efficace per salvare il psicologismo starebbe nel deificare i psicologi; metamorfosi, che finora non è riuscita a nessuno, salvochè ad Amedeo Fichte. Non bisogna già credere che quando io ripudio il psicologismo, il faccia in odio del soggetto umano; il quale è anche un oggetto, se piace a Dio, e tanto nobile quanto *l'imagine di Dio* stesso; ma non essendo assoluto, non essendo Dio, non può farne le veci, nè anco nella scienza. La verità dee essere obbiettiva, perchè dee essere assoluta; onde rispetto a Dio è subbiettiva e obbiettiva nello stesso tempo, perchè in lui s'immedesimano l'intelligibilità e l'intelligenza; ma rispetto a noi e ad ogni creatura non può essere che obbiettiva, perchè lo spirito creato è intelligente in virtù di un'intelligibilità, che

non è sua propria, ma gli è comunicata dal Creatore. L'*ente ideale*, che voi stabilite come principio dello scibile, è distinto sostanzialmente da Dio, poichè è insussistente, astratto, iniziale, comunissimo, e perchè voi negate espressamente la teorica di san Bonaventura e del Malebranche. Ora se esso non è *propriamente* Dio, dee essere *propriamente* una cosa creata. Qui non v'ha mezzo. Non vi chieggo, se questa cosa creata sia nell'uomo o fuor dell'uomo; se sia una sostanza o una modificazione; se sia una proprietà, una qualità, una forma, una quiddità, una ecceità, un'entelechia, una quintessenza metafisica, o come altro ve la vogliate chiamare, (giacchè il vostro maestro si piace d'imitar l'industria, con cui alcuni Scolastici supplivano al difetto delle cose colle parole); mi basta che ella non sia Dio, non sia assoluta, e quindi si paia inetta a servir di principio assoluto alla scienza. Nè vi giova l'affermare che l'ente ideale sia un'*imagine* fedele dell'Assoluto, a cui si dee credere, niuno dovendo credere a voi che il dite senza provarlo e senza poterlo provare; giacchè il solo modo per chiarirsi della fedeltà di un ritratto è di confrontarlo coll'originale; al quale effetto egli è d'uopo veder l'originale in sè stesso. Se l'imagine del vero potesse supplire al vero in questo negozio, noi non avremmo d'uopo di uscir dall'uomo per appiccare il filo scientifico, e potremmo essere psicologisti in sicurtà di coscienza; giacchè l'uomo stesso è un'*imagine di Dio*, assai più autentica e sussistente che l'ente rosminiano, il quale per confessione dell'autore, (e in ciò io m'accordo seco molto volentieri,) non sussiste *fuori della sua mente*, o vogliam dire della sua immaginazione.

« Siccome il Rosmini, sebbene in qualche sitò vi sembri ontologista,
« pure nel N. Saggio e sempre, trattandosi del punto di partenza dello
« scibile, pone questo nell'Essere ideale da noi originariamente intui-
« to; voi l'accusate perciò di *psicologismo* e condannate come tale il suo
« sistema; senza avvertire che tra il psicologismo e l'ontologismo v'ha
« pure e vi debb'essere l'ideologismo, come l'idea stà tra il soggetto
« e l'oggetto reale, ed è veramente il *ponte di comunicazione* tra l'uno
« e l'altro, come impropriamente si dice; in una parola il solo mezzo
« di conoscere il reale [1]. » Se il ripetere molte volte una sentenza, senza provarla pur una sola, bastasse a renderla vera, la vostra dottrina a quest'ora dovrebbe essere indubitabile come un assioma. Ma se all'incontro il replicare sempre lo stesso, senza aiuto di buone ragioni, dà luogo a presumere che queste non si trovino, e si voglia supplire ad esse coll'abbondanza delle parole, voi vedete quel che ne segua. La vostra Idea posta in bilico tra l'oggetto assoluto e il soggetto creato o è nulla o è qualche cosa. Se è qualche cosa, e non è l'oggetto assoluto, essa è l'appartenenza del soggetto, o di un soggetto creato, e in ciascu-

[1] Lett. II, p. 46, 47.

no dei due casi ella non può somministrare alla scienza un principio assoluto. Il vostro *ponte di comunicazione* non serve dunque a niente, poichè è impossibile il valicarlo, senza sdrucciolare nel precipizio, voglio dire nello scetticismo perfetto. Ma con che garbo un psicologo può ancora cercare oggidì cotesto *ponte di comunicazione?* Non hanno gli Scozzesi mostrato colla massima evidenza che un tal *ponte* non si dà e non si può dare, senza contraddizione? Che direste di chi in matematica tenesse ancor dietro alla quadratura del cerchio, o in chimica alla pietra filosofale? Se dopo che la posizione sola di un problema è dimostrata assurda, col consenso dei migliori, si vuol ancora rimettere in campo, convien dire che abbiano affatto torto i fautori del progresso scientifico, o che questo sia fatto come quello dei gamberi. Se la filosofia si tratta in questo modo, (e pur troppo lo è da molti, non trovandosi scienza più malmenata di questa, dalla teologia in fuori,) ci ricondurrem passo passo, e ben presto, alla sapienza di Ferecide e di Talete. La natura immediata della percezione è oggimai un fatto stabilito e ricevuto da tutti i psicologi di qualche conto. Si può ancora litigare sul modo di essa, o piuttosto sul nome, e cercar se si debba, verbigrazia, chiamare *sensazione rappresentativa* col nostro venerando Galluppi, o *percezione* col Reid, (e malgrado l'alta riverenza ch'io porto all'illustre Italiano, confesso di essere per questo verso collo Scozzese;) ma il fatto stesso è scientificamente così certo, come qualsivoglia pronunziato più incontestabile della chimica o della fisica. Il ponte di comunicazione tra il soggetto e l'oggetto presuppone che vi sia fra loro qualche separazione, distanza, intervallo; giacchè il tirare una linea o volgere un arco su due punti, che si toccano perfettamente, è tal prodigio di matematica o di architettura, che soprastà alla medesima potenza del sommo geometra, artefice dell'universo. Ora fra il soggetto conoscente e l'oggetto cognito non v'ha intervallo, ma contatto squisitissimo in un sol punto, che è la cognizione. Che la cosa sia così, l'osservazione e il discorso egualmente il dimostrano. Quando l'uomo percepisce un oggetto egli ha l'intuito evidente non dell'imagine della cosa, ma della cosa in sè stessa; e in ciò consiste il divario della percezione dalla immaginazione [1]. Non si può rivocar in dubbio questo fatto senza negar l'evidenza. Il discorso ontologico conferma questo dettato sperimentale, giacchè lo spirito, come sostanza seconda, essendo un effetto immediato dell'Ente, e come dotato d'intuito avendo percezione dell'Ente medesimo, egli dee avere verso il suo oggetto conoscitivo la stessa attinenza ch'egli ha col suo principio produttivo; onde s'egli è vero, come è verissimo, che non v'ha mezzo fra l'atto creativo e il suo termine, si

[1] L'Hamilton aggiunge all'immaginazione la memoria, e si dilunga per questo rispetto dal Reid e dallo Stewart. Io credo che il dotto e ingegnoso Inglese nostro coetaneo s'inganni; ma non potrei provare il mio assunto senza un lungo ragionamento.

dee pure ammettere fra l'atto conoscitivo e il suo oggetto una comunicazione immediata. E di vero l'atto conoscitivo dell'intuito essendo una mera replicazione dello spirito sul suo principio creativo, e procedendo da questo principio, come da cagion prima, non si può separare dall'atto creativo, e importa com'esso una sintesi immediata e diretta dell'azione col suo termine. Insomma occorrendo in questo caso un atto divino e creativo, che ha per termine un effetto, e un atto umano e conoscitivo, che ha per termine un oggetto, e l'effetto del primo atto essendo l'autore del secondo e l'oggetto del secondo essendo l'autore del primo, ne segue che la relazione dell'atto conoscitivo col suo oggetto dee essere immediata, se immediata è la relazione dell'atto creativo col suo effetto, com'è veramente. Questo discorso è così rigoroso che può sfidare la solerzia di qualsivoglia oppositore.

« Che il punto di partenza ideologico sia distinto essenzialmente e dal « psicologico e dall'ontologico, non può dubitarne se non chi confonde « insieme il reale e l'ideale, il senso coll'intelletto, il conoscere per *idea* « e il conoscere per *affermazione*; o chi intende a rovescio di quel che è, « l'essere ideale e possibile [1]. » Dite piuttosto che dee dubitarne chi distingue il reale e l'ideale, il giudizio e l'idea, l'affermazione e la cognizione, senza separarli, come fate voi, e che gli unisce senza confonderli come vi pare che faccia io. Il divorzio che voi fate tra queste cose è uno degli errori capitali della dottrina rosminiana, e uno degli effetti inevitabili del psicologismo. Ma siccome voi vi rifate su questo articolo più innanzi, me ne passerò per ora, per non divider troppo la materia, e per imitarvi nei vostri salti il meno che mi è possibile.

« Su di ciò debbo confessare che non è sì facile cogliere il vostro pen- « siero. Perchè in qualche luogo dopo averci detto che l'Ente ideale o « possibile fa parte dell'Intelligibile divino, e che l'idea dell'ente pos- « sibile è l'archetipo eterno, senza di cui la creazione sarebbe impossi- « bile, affermate bensì che l'Intelligibile divino, cioè l'idea dell'ente pos- « sibile ci è comunicata nell'intuito, e forma la nostra intelligenza, e « soggiungete che l'Ente astratto splendiente alla riflessione è la stessa « idea divina dell'ente possibile: in altri luoghi però insegnate che il « concetto del reale si trasforma in concetto del possibile passando dal- « l'atto intuitivo all'atto riflesso; che l'ente possibile non è che il reale « in quanto è pensato [2]. » Il possibile è sempre il pensabile; ma siccome il pensabile è vario, secondo la natura delle sostanze pensanti, perciò il possibile può esser considerato come pensabile da Dio, o come pensabile dalle intelligenze create. Pel primo verso, esso è necessario, eterno, obbiettivo, e ha un valore assoluto come Dio stesso; pel secondo è contingente, temporario, subbiettivo, e semplicemente relativo alle menti finite, in cui alberga. Pel primo rispetto, egli splende all'intuito, il qua-

[1] Lett. II, p. 47. [2] *Ibid.*, p. 47, 48.

le affissandosi tutto nel suo oggetto, senza ripiegarsi sovra sè stesso, contempla il possibile com' è in Dio, cioè come assoluto: pel secondo, appartiene alla riflessione psicologica, che ripiegandosi sull'intuito medesimo, ci coglie quel riverbero dell' oggetto cognito che è un effetto della cognizione; e costituisce la pensabilità umana del pensiero divino. Nell'Introduzione parlai del possibile or sotto l'uno or sotto l'altro di questi rispetti, secondo che faceva al mio proposito. Siccome non si può dire che una cosa per volta, un autore non può parlare se non di ciò, che si attiene al suo presente soggetto; e se dal considerare che egli fa le cose in modo parziale, secondo che lo richiede il corso del ragionamento, si volesse inferire ch'egli nega od ignora gli altri aspetti delle medesime, si dovrebbe conchiudere che il naturalista è ateo, quando discorre unicamente del mondo, e il fisiologo materialista, allorchè non s' intromette delle proprietà dello spirito. Ma egli è facile l'evitare questa ermeneutica pericolosa, quando si ha la discrezione di non volere che lo scrivente dica tutto in una sola pagina, e per cogliere l' intero delle sue opinioni, si legge tutto il suo libro. Se voi aveste letta tutta la mia Introduzione, avreste trovato che considero il possibile, in alcuni luoghi come pensabile divino, in altri come pensabile umano, e in altri per questo doppio rispetto, secondo che si confaceva al tenore del mio discorso. Così per esempio, nella mia lunga nota sulla dottrina del Rosmini, parlo in prima del possibile, come pensabile umano, nato dalla riflessione; e poi nelle facce seguenti lo considero, come pensabile divino presente all'intuito [1]. E siccome per l'ampiezza e sottilità della materia, ho dovuto tenermi nei generali ed evitare le dichiarazioni troppo minute, impossibili a farsi senza un lungo discorso, aggiunsi a modo di postilla: « Non posso qui che accennare un punto di « scienza ampio, oscuro e difficilissimo, il quale per essere ben trattato « vorrebbe da sè solo un libro, non che una nota. Ne parlerò a dilungo « nella *scienza prima*, di cui parte importantissima è *la teorica dell'at-* « *to creativo* [2]. »

« Ma in qualunque di questi opposti modi voi prendiate il concetto « dell' Ente possibile che Rosmini pone come il punto di partenza della « *scienza*, voi non potete accusare il suo sistema di psicologismo; non « se l'ente ci è comunicato nell'intuito; non s'egli è un prodotto sog- « gettivo del pensiero astraente; perchè voi sapete benissimo che que- « sto secondo modo non è quello in cui il Rosmini l'intende, nè può « questo modo d'intenderlo essergli di buona fede attribuito [3]. » Niuno certo potrà *accusar* voi di troppa logica in questo luogo, o *attribuirvi di buona fede* una ricordanza molto viva della sillogistica di Aristotile. Cotesto modo di argomentare che usate, è in *barbara* o in *baroco*?

[1] *Introd.*, t. II, p. 772-775. [2] *Ibid.*, p. 773, nota 2.
[3] Lett. II, p. 48.

Se dite, che in qualunque di quei modi d' intender l'ente possibile il Rosmini non è psicologista, dovete conchiuderne che egli non è tale, ancorchè pigli l' ente possibile per *un prodotto soggettivo del pensiero*, essendo questo uno di quei due presupposti. Al contrario voi concedete che in questo caso il vostro Autore sarebbe un psicologista marcio e sfidato; ma soggiungete che non lo è, perchè tal modo d'intender l'ente possibile non può essergli equamente attribuito. Voi volevate dunque dire che il Rosmini sarebbe psicologista, se ammettesse indifferentemente quelle due maniere di considerare l'ente possibile, e che non lo è, perchè ne ammette una sola; volevate ciò dire, ma senza avvedervene, cominciaste dicendo il contrario, e faceste un discorso che non ha senso. Del resto, che l'ente ideale del Rosmini coerentemente a' suoi principii e al suo processo non sia che il pensabile umano, e quindi un mero *prodotto soggettivo del pensiero astraente*, si è veduto di sopra, come si è pure veduto che l' illustre Autore vorrebbe fare di questo suo astratto un oggetto, e ch'egli si ravvolge in ogni sorta di contraddizione per evitare lo scetticismo.

« Voi confessate è vero, che il Rosmini *non istabilisce il psicologismo* « *come un metodo o un principio assoluto* [1]. » Ciò fa onore al diritto senso del Rosmini, e l'ho avvertito a tal effetto; ma ora soggiungo che non fa egualmente onore alla sua logica, perchè il sistema rosminiano è un pretto psicologismo. « Ma io vi dirò di più, che com'egli non « vuole che il punto di partenza dello scibile sia l'ontologico, perchè « la scienza non può partire che da cognizioni e da idee, mentre le cose « sussistenti e reali non si conoscono che per le idee, e però queste « precedono quelle *nella mente umana*; molto meno poi vuole che il « punto di partenza della scienza sia il psicologico, ma sì l'ideologico, « confutando anzi i filosofi che si sono appigliati al primo [2]. » Io credo di buon grado che la volontà del Rosmini sia molto efficace; ma non posso concedergli una onnipotenza maggiore della divina, qual sarebbe la balía di rovesciare gli ordini della scienza, e mutare le essenze intelligibili delle cose. Credo anche che il vostro maestro desideri di non essere in contraddizione seco stesso, e abbia fatto ogni opera per uscire da questo stato penoso; ma son convinto egualmente che non ci è riuscito, nè potrà riuscirvi, se non si risolve a mutare i suoi principii. Il voler cansare le ripugnanze evidenti con sutterfugi di parole, è un ludibrio da gonzi, o un balocco da fanciulli, non un partito accomodato a persuadere gli uomini savi. La scienza non dee partire da idee che non siano cose, come non dee muovere da cose che non siano idee; perchè nel primo caso sarebbe vana e insussistente, nel secondo inintelligibile. Ora ella non dee essere nè un enigma nè un romanzo; ma sì bene la notizia del vero, cioè di quello che è effettualmente; onde la realità e l'idealità sono indivise ed inseparabili nel suo contenuto.

[1] Lett. II, p. 49. [2] *Ibid.*, p. 49.

Certo *le cose sussistenti e reali non si conoscono che per le idee*; quindi è che ogni scienza non apprende le cose, se non in quanto sono intelligibili; ma non è men vero che le idee non hanno alcun valore se si disgiungono dalle cose. Credete forse che l'astronomo, il fisico, il naturalista non lavorino sulle idee, perchè sulle cose si travagliano? Or se la scienza che tratta de' corpi versa sulle cose corporee in quanto si manifestano per le loro idee, come volete che la scienza prima muova da un' idea destituita di realtà, e fondi su questa chimera tutto il suo edifizio? La vostra pretensione è tanto men ragionevole, che negli ordini dell'Assoluto l'ideale non è separabile, nè distinto realmente dal reale, come negli ordini della contingenza; tanto che vi è impossibile il muovere dall'ideale senza muovere dal reale, l'Idea immedesimandosi colla somma realtà. Quando poi dite che *le idee precedono le cose nella mente umana*, voi mi parete fare in psicologia una figura molto simile a quella di un chimico, che nella sua disciplina parlasse ancora dei quattro elementi. Dopo le belle analisi della scuola scozzese è egli permesso di separare le idee dalle cose, o di discorrere delle idee imagini più che delle specie intenzionali? Non è questo pur troppo il solo articolo, in cui il Rosmini ha fatto dietreggiare la filosofia almeno di un secolo. Chi non è persuaso che la cognizione nel suo atto primo è sempre l'intuizione di un concreto; chi non sa che la distinzione dell' astratto dal concreto, e dell' idea dal giudizio, non può venire che appresso, mediante un atto secondo e per opera della riflessione; chi ignora che nel giro dell'intuito *l'idea non è che la cosa in relazione col nostro principio conoscitivo*, lasci di filosofare e si avvezzi piuttosto a poter farlo, studiando nella psicologia sperimentale, la quale se non può essere la prima scienza, è molto buona per avvezzar gl' inesperti agli studi filosofici, come ho avvertito nella mia Introduzione.

« Non posso astenermi dal riferire per disteso il seguente brano del « N. Saggio, dov'egli (il Rosmini) cominciando l'esame dei varii punti « di partenza delle umane cognizioni assegnati da' più rinomati pen-« satori della scuola tedesca, dice: *Giova ch'io faccia osservare la dif-« ferenza comune caratteristica, che divide le forme messe in campo da « altri moderni dall'unica forma da me proposta. Perciocchè tutti que' « sottili ingegni, che massime in Germania hanno trattata questa questio-« ne*, qual sia il principio della cognizione, *indicarono questo principio « nell'atto dello spirito e non nel suo oggetto; e si fermarono ad anali-« zare assai più quello che questo. Ciò che contribuì al loro traviamento « si fu il non aver conosciuto la natura delle potenze umane, e massime « della potenza intellettiva. Io ho cercato di stabilire la natura delle po-« tenze, e ho trovato la potenza consistere* in una congiunzione stabile « con un oggetto, il quale oggetto essenziale alla potenza se è attivo,

« sinchè tragga il soggetto all'atto che termina in lui, chiamasi forma, « *come avviene nell'intelletto. Quindi la natura della potenza intellettiva* « *trovai consistere in un atto primo ed essenziale, il quale termina in una* « *forma (la verità) cioè in cosa verso la quale egli stesso è passivo, e vie-* « *ne egli medesimo a quell'atto determinato e necessitato, non si muove* « *spontaneo, ed agisce egli medesimo sopra un oggetto rispetto a lui pas-* « *sivo. Io comincio dunque dall'analisi dell'oggetto essenziale dell' intel-* « *letto; e che ciò far si debba, hanno riconosciuto gli antichi: ma i moder-* « *ni non asceser sì alto (ch'io sappia) e cominciarono solo dall'atto dello* « *spirito, senza accorgersi che quest'atto medesimo era passivamente fatto* « *per un'azione irresistibile di un suo oggetto essenziale, e che quindi al-* « *l'atto dello spirito era precedente qualche altra cosa, cioè quest'oggetto* « *medesimo, cagione di esso atto.* Or ditemi come possa esser chiamato « *psicologista* chi comincia lo sviluppo dello spirito nostro nell'ordine « delle cognizioni con un *oggetto inteso essenzialmente* innanzi a tutti gli « *atti* accidentali dello spirito stesso [1]? » Vi rispondo che costui non può, ma dee esser chiamato psicologista, perchè lo è; e che il sia, ve lo provo senza tante *forme* e *atti*, con cui il vostro maestro vuol imbrogliare chi legge. Imperocchè io vi chieggo qual sia quest' *oggetto inteso essenzialmente*, che attua lo spirito? O esso è Dio, o non è Dio: qui non v' ha mezzo. Ora un tal oggetto non è Dio, come apparisce da cento luoghi del Rosmini che ho altrove allegati, e da ciò che soggiungete voi medesimo, scrivendo nella vostra lettera: « Eppure il Rosmini, « malgrado questo suo punto di partenza, non è un *ontologista*, perchè « l'oggetto essenzialmente inteso da cui egli comincia non è come voi « volete, l'Ente reale o Dio nell'atto di creare le esistenze [2]. » Dunque è qualcosa di creato, che voi potete chiamar *forma* a vostro talento, o con altro vocabolo. Potete anche affermare, se vi aggrada, che questa forma è rappresentativa di Dio, ch'essa è una specie vicaria di Dio stesso, ch'essa è un'imagine di Dio fatta come in uno specchio, potete chiamarla *verità*, *Dio*, *cosa divina*, *lume divino* e con tutte le altre metafore più belle e più squisite che saprete immaginare; tutto ciò non importa, purchè mi concediate ciò che vi è forza concedermi, che questa forma non è Dio *propriamente*, e che quindi *propriamente* è una creatura. Ciò posto, io ragiono così. Psicologista è colui che pone il primo principio dello scibile in una cosa creata, sia che ella appartenga allo spirito umano o le sia estrinseca, perchè ogni cosa creata è subbiettiva rispetto al vero assoluto, nè può vestire un valore veramente obbiettivo, ancorchè risegga fuori dello spirito. Ora il Rosmini colloca il primo principio dello scibile in un oggetto o in una forma creata. Dunque egli è psicologista. Nè vi gioverà il ricorrere al vostro solito sutterfugio, dicendo che tal forma creata rappresenta fedelmente l' Ente in-

[1] Lett. II, p. 49, 50. [2] *Ibid.*, p. 51.

mette non può formare un giudizio, proferire una parola, assentire a un pronunziato, ordire un ragionamento, senza entrar seco stesso in aperta contraddizione. Non è un'ipotesi, perchè la sua verità è confermata dalle conclusioni, che è quanto dire da tutto lo scibile, che in lei riposa e senza di essa non può consistere; onde la sua verificazione è assai più compita di tutte quelle che occorrono nelle scienze particolari, e son pure giudicate sufficienti per dare a più di un presupposto scientifico l'autorità di un dogma. Non è un'ipotesi, perchè si può argomentare *ad hominem* contro chi l'impugna per dimostrarla, adoperando i principii ammessi dall'avversario, come si discorre *ad hominem* contro lo scettico, (e l'ha fatto lo stesso Rosmini [1],) usando i suoi principii; e il processo è nei due casi egualmente legittimo e giustificato da pari ragione, perchè l'oppugnatore della formola ideale l'ammette implicitamente in ogni suo discorso, come lo scettico riconosce e consacra in tutti i suoi ragionamenti i principii del vero da lui impugnati. Non è un'ipotesi, perchè se altri ha qualche difficoltà a coglierla colla riflessione nel concreto dell'intuito, essa si può dichiarare ed esplicare, non già provandola con principii estrinseci, che non si trovano, ma illustrandola riflessivamente col suo proprio splendore, e abilitando altrui ad afferrarla nel processo intuitivo, coll'usare a tal effetto acconciamente della parola; la quale essendo lo strumento richiesto per rendere riflesse le verità intuitive e legittimarle alla scienza, i difetti del linguaggio sono per lo più la causa, per cui gli uomini non sanno riprodurre, ripensandoli, gli oracoli intuitivi. Non è finalmente un'ipotesi, perchè essa è in un tempo il vestibolo e il limitare della rivelazione, i cui documenti, i cui dogmi, i cui precetti la presuppongono e la confermano, e senz'essa non possono essere stabiliti, o con essa plausibilmente combattuti. Facendo questa succinta e rapida enumerazione dei titoli che ha la formola ideale per esercitare nella scienza quell'ufficio nobilissimo che le ho assegnato, non crediate che io abbia inteso ad accumulare rettoricamente, (come oggi si fa da molti anche in filosofia,) degli assunti assai dubbi, ch'io non abbia bene esaminati; imperocchè io m'impegno a dimostrarvi la verità di ciascuno di essi con tutto il rigore, di cui è capace la scienza. Ma per la copia e la grandezza della materia mi debbo contentare al presente di accennarla.

« Un tale processo non sarebbe *ipotetico*, quando si trattasse di fare « l'ontologia, dove dovendosi discorrere degli esseri reali nell'ordine « loro, bisogna per forza mettere primo quello che è primo, epperciò « stesso cominciare da Dio, ma da Dio come supremo essere, non *come* « *supremo assiomà*, scambiando il *reale* collo *scibile* [2]. » Se io non fossi persuaso della vostra perfetta ortodossia, il tenore di queste parole

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 28 seg.

[2] Lett. II, p. 51.

mi darebbe dolore e spavento; ma siccome io sono capacissimo di quella, (ve lo dico schiettamente e senza la menoma ironia,) io provo un sentimento molto diverso, e mi par di poter ridere del vostro discorso e della vostra attitudine in sicurtà di coscienza. Così è, sig. Tarditi, tal è la stima ch'io porto alla lealtà delle vostre intenzioni, che io non so vedere se non il lato comico di un ragionamento così singolare. L'amore che portate al vostro sistema vi ha talmente accecato, che provate un senso involontario di dispetto verso la stessa verità, quando da un lato siete costretto di riconoscerla, e dall'altro non potete dissimularvi ch'ella non è troppo conforme ai vostri interessi. Tal vi riesce quella importuna ontologia, a cui siete pur troppo obbligato di permettere ch'ella cammini a ritroso della sua compagna. Oh che beatitudine sarebbe la vostra, se poteste pure farle pigliar le mosse dal vostro prediletto ente possibile! Ma ciò non si può in nessun modo; voi lo confessate, senza troppo dissimulare il rammarico, che ne avete. *Bisogna per forza*, dite voi pateticamente, *mettere primo quello che è primo*. Si vede che la vostra concessione è sforzata, e che ne avete quasi le lacrime agli occhi. *Bisogna per forza cominciare da Dio*. Oh grave infortunio! Oh male irreparabile! Povera ontologia, che è costretta a cominciare dal principio di ogni cosa! Si può immaginare un paradosso o uno scandalo più grave di questo? Cominciar da Dio! Un ideologista come voi dee fremerne d'indegnazione. Se non che, rattemperate alquanto il vostro dolore, pensando che bisogna solo conminciar *da Dio come supremo essere*, *non come supremo assioma*. Questa clausula vi racconcia alquanto lo stomaco, e vi fa ripigliare gli spiriti abbattuti. Abbiasi Iddio l'ontologia, poichè la non gli si può torre, con patto che la scienza prima sia immune dalla sua giurisdizione. Sia egli il primo essere, poichè ha creato il mondo, e ciò non si può vietare; ma non il primo assioma, perchè questa è un'altra faccenda, e la scienza è un dominio, in cui l'uomo è padrone di dare il primato a cui vuole. Se Iddio fosse primo nello scibile come nella realtà, sarebbe questo un massimo disordine. Egli si può ben contentare di avere la maggioranza nel mondo delle cose contingenti, temporali e finite, che sono le meno nobili; ma nel mondo delle idee, che sono necessarie ed eterne, egli non dee star da capo, ma alla coda, non può aspirare alla dignità di assioma, ma dee contentarsi di quella di corollario. Tutto ciò è nell'ordine della scienza; e se Iddio pretendesse di dominarvi, come fa nella natura e vuol farlo nel cuore degli uomini, sarebbe un usurpatore. Iddio è veramente (pur troppo!) la prima cosa, la prima sostanza, la prima causa, il primo movente, il primo bene, e dovrebb'essere il primo amore degli spiriti creati; ma non può essere il primo vero, almeno rispetto agli uomini, che furono creati a sua imagine e somiglianza. E in ciò non gli si fa ingiustizia; perchè siccome con-

fessate che *bisogna per forza mettere primo quello che è primo*, onde permettete generosamente all'ontologia di far capo da Dio, perchè Dio è *primo nell'ordine degli esseri reali*; se ne inferisce che negandogli lo stesso privilegio nella scienza, in questa egli non è primo, ma *secondo* o *ultimo*, che in questo caso è tutt'uno. Iddio non è dunque il Primo assoluto, ma solo il Primo in un certo giro di entità, che sono tanto men nobili e importanti delle altre, quanto i fatti sottostanno alle idee e le cose periture alle eterne. Tal è la somma del vostro discorso, la quale mi par molto atta ad assicurar la coscienza di tutti i psicologisti.

Come mai, sig. Tarditi, così pio come siete, non vi siete avveduto di ciò che vi ha d'orribile e di empio in cotesta dottrina? Come non vi siete accorto che pigliandone le difese e impugnando la sentenza contraria, fate plauso al capriccio depravato del secolo, al genio sensuale e irreligioso della filosofia moderna? Non vedete che questo è un introdurre l'ateismo nella scienza? Che dal torre a Dio il primato negli ordini di essa al cacciarnelo affatto piccolo è il passo? Che Iddio non può intervenire in alcun genere di cose, se non in quel modo che gli si addice, se non come primo? Che ogni altro luogo è indegno della sua maestà? Che in tanto egli può decorosamente apparire come conclusione e teorema, in quanto essendo pure un assioma, non si fonda che in sè stesso, ed è immenso nella scienza come nel mondo? Che tanto ripugna alla sua essenza il non essere la prima idea nell'ordine dello scibile rispetto a tutte le intelligenze create, quanto il non essere la prima causa nell'ordine delle esistenze? Che anche volendo, non potrebbe fare il contrario, perchè non può violare le proprie perfezioni, perchè non è in poter suo l'esautorarsi nel campo dell'intelletto più che in quello della natura? Che non potrebbe creare una mente governata da leggi conformi a quelle che voi supponete, per cui ella vedrebbe le cose in un ordine diverso da quello che ha luogo in effetto? Che ciò contrasterebbe agli attributi morali di Dio, e specialmente alla sua sapienza? Che ciò ripugnerebbe alla stessa natura metafisica delle cose, perchè un'intelligenza, che non le vegga nel loro diritto ordine, non è intelligenza, l'essenza di questa consistendo nel veder le cose che sono come sono, e non già come non sono nè possono essere? Oserestè negare che rispetto a Dio stesso, egli sia il primo vero e l'assioma principe? Che quest'ordine sia così necessario è assoluto, come la sua essenza? Come adunque Iddio potrebb e creare uno spirito intelligente, rispetto a cui esso Dio in vece di essere il primo vero, apparirebbe come l'ultimo, e da quel supremo principio che è si muterebbe in conseguenza? Lo potrebbe appena il dio dei Buddisti o degli scettici, che illude agli spiriti con un'illusione continua, o quello di Cartesio, potente a fare che una cosa sia e non sia nello stesso tempo. Che può essere la cognizione nell'atto primo, se non un intuito di ciò che è real-

mente? Se negate questo intuito, come potete mantenere che la cognizione sia esatta e fedele? Se lo ammettete, come potete supporre che alteri l'ordine delle cose conosciute? Se travolgesse quest' ordine, come potrebbe esser veritiera nell' apprendere le cose che vi soggiacciono? L'ordine con cui gli oggetti sono disposti, non è anch' esso una cosa tanto reale e necessaria quanto le cose stesse? E donde l'intuito piglierebbe la virtù di mutarle? Dall' arbitrio umano? Ma questo non entra e non può entrare nella prima cognizione. Da Dio? Dunque Iddio avrebbe fatto dell' intelletto umano come uno specchio capriccioso e infedele, che rovescerebbe gli oggetti nel rappresentarli. Dunque l' intuito non sarebbe la semplice e immediata apprensione del reale, ma una falsa rappresentazione e una trasformazione di esso. Ciò, lo ripeto, non si può far buono che nelle teoriche degl'idealisti e degli scettici. Se l' intuito, quasi occhio dell' anima esemplato sul divino modello, è un semplice testimonio del vero che gli sta dinanzi, e lo vede imperfettamente sì, ma senza travisarlo, come può vedere nel fine ciò che è nel principio? Di sotto ciò che è di sopra? A basso ciò che è in alto? *Dio creatore del mondo*; ecco la grande realtà onnipresente all' intuito degli spiriti. E voi volete che essi nell'apprenderla comincino dall' ultimo termine per riuscire al primo? E qual sarebbe di grazia la cagione di questo bel processo? Forse è un destinato degli spiriti *il far ritroso calle* nell' inchiesta del vero? Forse è un privilegio della creatura l'esercitare sullo spirito un' efficacia maggiore del Creatore, e il destare la sua attenzione prima di lui? Notate bene che qui non si parla dell'attenzione riflessa e libera, ma di quella che dipende dalle leggi statuite per opera dello stesso Creatore. Vi convien dunque dire che l' intuito attuato da Dio, come da causa, si affisi nella creatura anzi che in Dio stesso. Ma ciò è egli possibile? Come mai l' intuito potrebbe apprendere il mondo, se non è dotato di virtù conoscitiva? E qual è questa virtù conoscitiva, se non il lume ideale sostanzialmente identico a Dio stesso? Puossi egli intendere, senza l'intelligibile? Puossi vedere, senza la luce? E se nelle cose corporee la luce si distingue sostanzialmente dal sole, si può egli dir lo stesso dell' ordine spirituale, dove la luce e il sole sono assolutamente la cosa medesima? Come dunque l' occhio dell' anima può contemplar le cose create, se prima non mira il sole, che le illumina, cioè Iddio? Voi vedete adunque quanto ripugni che l'ordine intuitivo dello scibile discordi da quello della realtà. Voi vedete che non è meno contraddittorio il percepire negli ordini della scienza il mondo, senza il Creatore, che assurda nel giro delle cose la sussistenza del mondo, senza la creazione. Il psicologismo e ogni sistema che ponga fuori di Dio il primo anello della scienza, con qualunque nome vel vogliate chiamare, è convinto d' intima contraddizione per la sua stessa natura, senza ricorrere ad altre prove di osservazione o di ra-

ziocinio. Se altri argomenti non soccorressero, questo solo ci basterebbe per istabilire la convenienza dell'ontologismo e la verità della formola ideale, come supremo principio dello scibile.

« Ma se si tratta di fare l'ideologia, cioè la scienza della scienza,non « si può mettere per primo l'idea stessa di Dio com'ente reale nella sua « concretezza, se non si è prima trovato che una tale idea di Dio è pro-« prio la prima idea nell'ordine logico e nell'ordine ontologico [1]. » L'ordine logico è obbiettivo o subbiettivo? Risponde o no al tenor reale delle cose? Se non risponde, come evitare lo scetticismo? Se la logica inganna in un caso, come prestarle fede negli altri? Come credere che Iddio sia primo nell'ordine delle cose reali, se la logica ne fa a buon diritto una semplice conclusione nel corso del ragionamento? Se poi confessate che l'ordine logico è obbiettivo, e rappresenta fedelmente la disposizione degli esseri, e da un altro lato togliete a Dio il grado di primo principio nella scienza, ben vedete se io avea ragion di dire che l'ateismo scientifico e logico conduce all'altro. Quanto all'ordine cronologico, io torno a domandarvi, se uno spirito qualunque possa intendere una cosa, che non sia intelligibile? Vi domando di più, se l'intelligibilità è intrinseca alle cose finite e create? Or se ella è necessaria, e se estrinseca alle cose contingenti, vi chieggo donde ella nasca, dove si trovi la sua radice. Nell'ente possibile, dite voi. Ma l'ente possibile, se non è anco reale, è la mera intelligibilità delle cose, non è l'Ente intelligibile; è un'astrazione dello spirito vostro, una pensabilità relativa e creata, non l'intelligibilità eterna e assoluta. L'intelligibilità obbiettiva non può stare nè pensarsi, senza un Ente sussistente e intelligibile; nè l'intelligibilità reale e assoluta, senza un Ente reale e assoluto. L'intelligibilità non può darsi senza l'Intelligibile, come la luce non può essere, senza il sole; e siccome non si potrebbe veder la luce, senza il sole, se i raggi luminosi facessero con esso numericamente una sola sostanza; così egli è impossibile il fruire della luce intellettiva, senza l'intuito del sole spirituale da cui si diffonde, perchè essa è numericamente e sostanzialmente identica a esso sole, da cui non è più separabile, che la rotondità dal cerchio. Dunque anche l'ordine cronologico dee rispondere di necessità all'ontologico, e la ragione di questa corrispondenza risiede nella medesimezza obbiettiva dei due ordini. Imperocchè le esistenze essendo intelligibili in virtù dell'Ente, perchè sono create dall'Ente, e l'intelligibilità trapassando da questo a quelle nello stesso modo che la realtà, cioè per opera della creazione; egli è tanto possibile alle esistenze l'esser pensate anche per un solo istante, senza l'Ente, quanto il sussistere senza di esso eziandio per un solo momento; e tanto ripugna il percepire le esistenze, senza apprendere l'atto creativo, che le collega col loro principio e produce la loro

[1] Lett. II, p. 51, 52.

intelligibilità, quanto è contraddittorio ch'elle comincino e durino, senza l'intervento della creazione. L'ordine cronologico dee insomma rispondere all'ontologico, come il tempo è un ritratto e una riflessione dell'eterno, come i pensieri degli uomini sono l'espressione delle idee; d'altra parte l'ordine logico dee pure assestarsi all'ontologico, come le idee sono l'espressione delle cose. Se si pone una discordanza essenziale tra questi ordini, si semina lo scetticismo, introducendo una ripugnanza tra il pensiero e l'ideale, si apre l'adito al nullismo, mettendo in contraddizione l'ideale colla realtà. E *la scienza della scienza* diventa la scienza del dubbio, dell'errore, dell'ignoranza; com'è appunto la vostra ideologia; la quale riducendo il primo scibile a un'astrazione vuota ed insussistente, spogliandola della realtà, non che poter servire di piedestallo alla scienza, non può pure stare in piedi e reggere sè stessa. Voi vedete conseguentemente che l'ontologismo e la formola ideale non mancano di prove, quando si dimostra con piena evidenza l'assurdità di ogni altro sistema. Ma queste non sono le sole, come scorgerete, andando innanzi, giacchè io tengo per fermo che niuna verità scientifica è corroborata da tanti lati e per tanti rispetti, come questa; cosicchè il solo imbarazzo di chi piglia a difenderla è quello che nasce dalla copia ed ampiezza delle ragioni. E così veramente dee essere, trattandosi di quel dogma supremo, dalle cui sorti dipendono quelle di tutta la scienza.

« Non v'ha dubbio che se noi sappiamo che Dio ha creato una cosa, « noi siamo certi con questa che quella cosa esiste [1]. » Dite di più, che non si può avere questa certezza, senza quella cognizione. Imperocchè la certezza non può stare senza evidenza, l'evidenza senza intelligibilità, l'intelligibilità senza l'Intelligibile, che illumina le cose contingenti creandole, e le crea illustrandole colla sua luce. Se lo spirito non vedesse l'esistente come creato, nol vedrebbe come esistente, l'uno essendo inseparabile dall'altro. La ragione dell'esistente è inseparabile dalla sua realtà, giacchè una realtà contro ragione, una realtà contraddittoria non può più essere che pensarsi. D'altra parte la ragione dell'esistente essendogli sostanzialmente estrinseca, non può risedere che nell'Ente; e siccome egli è impossibile il pensare la contingenza dell'esistente, senza la sua ragione, egli dee esser parimente impossibile il pensare all'esistente senza l'Ente, e senza l'atto creativo dell'esistenza. Il contingente si affaccia allo spirito come un effetto, e la nozione di effetto è inseparabile dalla sua essenza: ora chi pensa all'effetto pensa di necessità simultaneamente alla causa, come chi pensa alla qualità, alla circonferenza, alla valle, pensa alla sostanza, al centro, alla montagna, non potendosi i concetti relativi disgregare gli uni dagli altri. E pensando alla causa, se la rappresenta, giacchè in questa

[1] Lett. II, p. 82.

produzione consiste l'attinenza e il nesso delle due cose; perciò se bene le due nozioni siano coëtanee l'una precede logicamente l'altra; ed è vero il dire, che lo spirito passa dalla causa all'effetto, mediante il momento interposto della creazione, e non viceversa, purchè s'intenda per questo passaggio, non una successione di tempo, ma un processo logico ed estemporaneo, che partecipa alla durata immanente dell'atto intuitivo.

« Per aver la certezza che una cosa fu da Iddio creata, basta che in « qualunque modo conosciamo che quella cosa esiste, e non ha in sè « la ragione della sua esistenza, ha sì l'*essere* ma non è l'*essere*, o in « più precisi termini, le conviene bensì *l'assoluta nozione di essere*, « ma non quella di *essere assoluto* [1]. » Voi confessate adunque che quando si apprende l'esistenza di una cosa, egli è forza l'apprendere unitamente la sua creazione, che è quanto dire la formola ideale nella sua pienezza. Per rigettare l'intuito immediato e diretto della formola, non avete altro spediente che il disdire al primo atto del conoscimento l'apprensione dell'esistenza. Ciò è infatti conforme al sistema rosminiano, che ripete la cognizione della realtà dal giudizio, e fa precedere al giudizio la semplice notizia della cosa come possibile. Ma se in questo caso l'errore è d'accordo coll'errore, (fortuna che non sempre gl'incontra,) esso non consuona coll'osservazione psicologica, la quale c'insegna ch'egli è impossibile che lo spirito abbia giammai la menoma cognizione, che non inchiuda almeno in confuso l'esistenza di sè e del mondo. Trattasi solo di vedere se queste due notizie, di cui si compone questa dell'esistente, possano stare senza l'idea dell'Ente. Ora che ogni pensiero comprenda almanco l'idea dell'esistente è così manifesto, mediante l'osservazione psicologica vostra prediletta, che il Rosmini medesimo in molti luoghi, (e qui l'errore entra in zuffa con chi lo professa,) lo ammette, chiamando il suo ente ideale l'*ultima astrazione possibile* [2]. Se dunque per confessione del Rosmini quest'astrazione non è mai scompagnata nello spirito dalla nozione dell'esistente, e se per confession vostra la nozione dell'esistente implica quelle di creazione e di Ente, voi vedete che la teorica della formola ideale non ha più nulla da desiderare, poichè si appoggia ai suffragi, (volontari o sforzati, poco importa,) dei Rosminiani medesimi. Non mi fermerò a esaminare il guazzabuglio verbale che fate distinguendo *la nozione assoluta dell'essere* dall'*essere assoluto*, e confondendo, secondo il solito, *l'essere* coll'*esistere*, distinzione e confusione egualmente viziose, che nascono dal vostro errore capitalissimo di distinguere l'ideale dal reale assoluto. Un panteista vi permetterà agevolmente di dire che le cose create *non sono l'essere*, quando gli compiacciate *che hanno l'essere*, invece di contentarvi di dire che *sono nell'essere* e *dall'essere, senza esser-*

[1] Lett. II, pag. 52. [2] *Nuovo Saggio*, t. II, p. 22.

lo né averlo; nè perciò io vi voglio convenire in giudizio come panteista, perchè so che tali frasi nella bocca dei Rosminiani sono molto innocenti.

« La quistione nón istà qui: ella consiste a sapere *come noi sappia-* « *mo qualche cosa* [1]. » Bene; ma per decidere come noi sappiamo, bisogna sapere come possiam decidere, e a tal effetto, se non si vuol andare in infinito come gli scettici, bisogna credere all' evidenza. Imperocchè, se si vuole legittimare la stessa evidenza, si cade in un circolo molto assurdo, e ridicolo anche più. Ora l'evidenza c' insegna che l' ideale è inseparabile dal reale assoluto, che l' idea non può aver valore se non è una realtà, che ella si distingue dalla realtà per una semplice relazione al conoscimento. Dunque per *sapere come noi sappiamo qualche cosa*, bisogna stabilire che la prima idea, il primo scibile è la prima cosa, e crederlo all' evidenza, la quale essendo obbiettiva, è la stessa cosa in quanto a noi si manifesta. Se per dichiarare il come del nostro sapere, voi stabilite che il primo scibile non è una cosa assoluta, ma *l' ultima astrazione possibile*, voi non ispiegherete già *come noi sappiamo qualche cosa*, ma come noi *non sappiamo nulla;* problema la cui risoluzione non importa agli studiosi, almeno fuori della scuola rosminiana [2].

« E quindi a voi tocca di provare, che l' idea di Dio è prima di tutte « le altre, è quell' idea che non dipende, non ha bisogno di alcun' altra « per poter esser concepita dalla mente, senza della quale non possono « le altre essere concepite. Or questa prova voi non potete ontologica- « mente farla [3]. » Posso *farla* anche ontologicamente, discorrendo ab *absurdis*, e mostrando che senza questa premessa non si può mettere in sodo un solo vero, nè evitare una continua e universale contraddizione, come ho fatto poco dianzi e molto più a lungo nell' Introduzione. Non posso *farla* per modo diretto, perchè si tratta del primo principio, e l' esigere che si provino i primi principii non si usa da nessun filosofo, salvochè dagli scettici e dai Rosminiani. A voi solo è concesso di *far la prova* dei primi principii; quanto a me io non posso che *dar* quella dei principii secondarii, perchè non credo che le ragioni del vero siano fabbricate dagli uomini come un cofano od un tino.

« Ma vi è forza chiamare in vostro soccorso la psicologia e l' ideolo- « gia, cioè l' osservazione riflessa dei pensieri e delle idee della mente

[1] Lett. II, p. 52.

[2] Il lettore si ricorderà che questi e tutti gli altri complimenti di tal natura che la modestia e la gentilezza del sig. Tarditi, specialmente nella seconda e nella terza sua lettera, mi cavano di bocca mio malgrado, non risguardano tutti i partigiani del Rosmini, ma solo quelli che li meritano. Imperocchè mi dorrebbe troppo se le mie parole ferissero alcuno di quelli che ad una vera dottrina congiungono la moderazione dell' animo, la decenza e la cortesia delle parole, e che professano con libero ingegno alcune opinioni del Rosmini, senza rendersi schiavi di tutte. Ciò sia detto una volta per sempre.

[3] Lett. II, p 52.

« non ristretta ai puri atti dello spirito come tali, cioè al *soggetto* pen-
« sante, ma rivolta sull' *oggetto*, in cui terminano questi atti, e da cui
« sono *formati*, severando accuratamente nelle nostre idee gli elemen-
« ti soggettivi da ciò che v' ha in esse di oggettivo, di assoluto, e come
« si dice *a priori* [1]. Se avessi chiamata in aiuto la psicologia o la vostra ideologia, versanti nel soggetto o in un' astrazione pur soggettiva, per conoscere gli oggetti, anzi l'oggetto assoluto, mi sarei mostro più sagace di un astronomo, che per contemplar le stelle, invece di salir su la specola, discendesse nella cantina. Ma anche salendo sulla specola, cioè mettendo in opera la riflessione ontologica, io non potrei *far la prova*, ma solo l' osservazione del primo principio; perchè ciò che è primo si può vedere, non dimostrare, se non *ad hominem* e indirettamente, come testè si è detto. Potrei bensì, colto il primo principio in modo ancora confuso, (giacchè la distinzione delle idee è suscettiva di gradi infiniti,) illustrarlo o dichiararlo vie meglio, mediante i due strumenti ontologici della sintesi e del raziocinio, l' ufficio dei quali è di rendere successivamente meno confusi i dati primitivi dell'intuito somministrati alla riflessione. In tal caso non *farei la prova* del primo principio, ma bensì confermerei la sua verità già conosciuta per immediata evidenza, colla deduzione successiva dei veri secondarii in esso compresi. E questo è appunto ciò che si fa con quella esplicazione del primo principio, che costituisce la scienza; la quale è quindi una conferma e verificazione del primo principio, non già in quanto questo sia per sè stesso un' ipotesi, come voi ipoteticamente affermate, ma in quanto un vero manifesto per sè stesso può essere corroborato da altri veri, e lo è in effetto, allorchè questi discendono logicamente da quello. Quanto al nome di *teologismo razionale*, con cui battezzate in appresso [2] il mio sistema, lascerò che ve l' intendiate col Vocabolario.

« Nè punto vi giova il dire che come le altre cose non possono essere
« da noi conosciute se non quanto elle esistono, e non esistono se non
« quanto da Dio ricevono l'esistenza; perciò le idee delle altre cose
« noi non possiamo concepirle senza che innanzi a tutte concepiamo
« l' idea di Dio. Questo ragionamento non è di alcun valore, finchè non
« è provato che *l' ordine delle idee* non si distingue, non deve distin-
« guersi *dall'ordine della realtà* [3]. » Se alcuno vi dicesse: sig. Tarditi, il vostro maestro non si trova al mondo, ed è un essere tanto chimerico quanto il suo sistema; che cosa gli rispondereste? Lo supplichereste senza dubbio di provarvi il suo assunto. E se egli pretendesse che tocca a voi a dimostrare l'esistenza del Rosmini, perchè può essere che il Rosmini ideale non risponda a quello della realtà, lo mandereste a studiare la loica, o piuttosto a spasso, per ricuperare il senno. Che se voleste per una condiscendenza veramente filosofica cooperare voi me-

[1] Lett. II, p. 52. [2] *Ibid.*, p. 53. [3] *Ibid.*, p. 53.

desimo a farlo rinsavire, gli parlereste così: « Amico, il Rosmini ideale è lo stesso Rosmini reale, in quanto è presente alla nostra conoscenza. Che la cosa sia così, ve lo dice l'evidenza; ve lo dicono gli assurdi della sentenza contraria; la quale dee recarvi di necessità a dubitare di tutto e perfino di voi medesimo. Che se voi avete qualche ragione per non credere a questa evidenza, per riputarla menzognera, potete proporla, ed io vi risponderò, perchè a voi impugnatore dell'evidenza tocca il provare l'assunto vostro, non a me suo seguace il dimostrare il mio. » Così vi dico io nel nostro presente proposito. Voi ammettete meco che nell'ordine reale l'esistente dipende dall'Ente, l'effetto dalla causa ecc., ma pretendete che nell'ordine conoscitivo le cose vadano a ritroso. Io al contrario affermo che i due ordini vanno d'accordo, perchè l'ordine reale essendo evidentemente necessario, non v'ha ragione per negare che questa necessità non sia propria eziandio dell' altro. A chi dunque spetta il provare la sua tesi? A me, che fondo la mia sovra un dato che voi ammettete? O a voi, che piantate la vostra contraddittoriamente a questo stesso dato? Certo a voi, se la logica ha qualche valore a questo mondo. Dunque se io fondato mi fossi sulla semplice necessità dell'ordine ontologico, per affermare la sua corrispondenza coll'altro, avrei adempiuto sufficientemente al mio obbligo. Ma io ho fatto di più, e ho dimostrata *ab absurdis* la verità della mia proposizione. Ho provato che supposta la contrarietà dei due ordini, mancherebbe la necessità nel più importante di essi, perchè la necessità essendo assoluta non può aver luogo nelle cose, se non si stende alla loro cognizione; che la cognizione dell'uomo venendo dopo la realtà, ed essendone un effetto, si dee modellare su di essa; che se l' ordine conoscitivo fosse l'opposto dell'altro, questo sarebbe per noi inconoscibile; che, risalendo dall'esistente all' Ente nel primo processo della conoscenza, non si potrebbe mai pervenire all'idea schietta di Ente, e a quella di creazione; che se il processo dello spirito non è fedele nel rappresentarci il vero ordine delle cose, possiamo ragionevolmente dubitare della sua sincerità intorno alle cose medesime; che la prima cognizione essendo un semplice intuito di ciò che è, non può trasformarne l'ordine più che possa alterarne la sostanza, l'uno essendo non meno reale e obbiettivo dell'altra ecc. Voi vedete adunque che io non sono stato parco e difficile a *far la prova* di ciò che a rigore non ero in debito di provare. E se volessi svolgere da vantaggio queste ragioni, e aggiungerne altre, non sarei impacciato che dalla scelta. Mettete su, e provatevi di rispondere alla seguente. La cognizione non consiste solamente nel conoscere i vari esseri, ma eziandio le relazioni, che gli congiungono fra loro; e in questa notizia delle relazioni versa principalmente la scienza. Così la scienza non si contenta di apprendere separatamente Iddio e il mondo, ma abbraccia di più le loro attinen-

ze, considerando quello come causa di questo, e questo come effetto di quello. Questa relazione è necessaria e assoluta quanto il primo de'suoi termini; giacchè tanto è possibile che il mondo non sia una creatura quanto che non sussista il Creatore. Ora si può egli pensare a Dio senza pensare alla sua necessità? No sicuramente; giacchè la necessità appartiene all'essenza razionale di Dio. Dunque se la relazione fra Dio e il mondo, (dato che il mondo esista,) è tanto necessaria quanto Dio stesso, egli è impossibile il pensare a quei due termini, senz'aver presente al pensiero la loro relazione. Ciò posto, io vi chieggo, se quando l'uomo ha la percezione del mondo per la prima volta, egli pensi simultaneamente la sua dipendenza da Dio per mezzo della creazione. Se dite di sì, la lite è finita, e voi convenite meco che l'ordine logico risponde all'ontologico. Se poi dite di no, come vi è forza per mantenere l'assunto, ne segue che l'uomo può percepire il mondo senza la sua relazione ipoteticamente necessaria colla causa che lo ha prodotto. Ora il mondo senza questa relazione è un mondo che non è mondo, un effetto che non è effetto, una cosa contingente che non è contingente, una cosa insomma che non è cosa, cioè una contraddizione, che non può meglio pensarsi che sussistere, e che non può venir pensata appunto perchè non può essere in effetto, perchè quello che non può darsi nella realtà, non può darsi nè meno nel pensiero. Potete applicar, se volete, lo stesso raziocinio al vostro ente possibile. Il possibile non può stare senza un Ente reale e assoluto che lo sostenga. La relazione fra la mera possibilità e la realtà assoluta è tanto necessaria quanto quella che corre fra l'effetto e la causa, fra il mondo e Dio. Quando adunque voi avete presente all'intuito il vostro ente possibile, o voi percepite simultaneamente la sua necessaria attinenza col reale assoluto, o non la percepite. Nel primo caso voi concorrete nel mio parere e rinnegate il vostro maestro. Nel secondo, voi spogliate il possibile della sua essenza, togliendogli quella relazion necessaria che lo rende possibile, voi lo convertite in impossibile, e ne fate una contraddizione che non può essere pensata. Eccovi una ragione delle molte che chiariscono l'assurdità di voler supporre che l'ordine delle cognizioni si diversifichi da quello delle cose reali. Frattanto mentre penserete alla risposta, io ripiglierò il filo o più tosto il disordine dei vostri ragionamenti.

« E questa confusione dell'ordine ontologico o della realtà coll'ordi-
« ne delle idee si scorge quasi ad ogni passo ne' vostri ragionamenti [1].» Il male non è grande, poichè io mantengo la medesimezza dei due ordini. Voi avete così buon viso a accusar me perch'io faccia quel che voglio fare, come io avrei buon garbo a accusar voi di confonder l'ordine delle vostre idee con quello della logica. « Così egli è solo ontolo-

[1] Lett. II, p. 53.

« gicamente parlando che *l'uomo senza Dio non è un vero certo, ma un*
« *presupposto, o un postulato*. Ma nell'ordine delle cognizioni la cosa
« corre ben diversamente [1]. » *Verità*, *certezza*, *presupposto*, *postulato*
sono elle voci che si riferiscano alle cose sole, ovvero alle cose in relazione col nostro conoscimento, cioè alle idee? Certo alle idee. Il dir dunque che la mia proposizione è vera in ontologia non in ideologia, è lo stesso che dire esser ella vera in quanto è significativa di qualche cosa, e falsa in quanto non significa nulla ed è inintelligibile. Ora ciò ve lo accordo molto volentieri; perchè io tengo la mia proposizione per indubitata in quanto è una proposizione, cioè un giudizio composto d'idee ed espresso con parole, come posso egualmente accordarvi, se v'è in grado, che la sentenza vostra, e tutta la dottrina ideologica del Rosmini, come la chiamate, è verissima, in quanto non significa nulla. Se l'aggiustamento vi quadra, la nostra disputa è finita. Io avrò ragione in quanto il mio discorso si compone d'idee, e rende un senso a chi legge; voi non avrete torto, in quanto quel che dite si compone di cose senza idee ed è inintelligibile. Io sarò credibile filosofo ideologicamente, e di ciò mi contento; voi sarete ontologicamente un gran savio, e per l'altro verso un uomo senza pensieri, un proferitore di vocaboli senza senso, di frasi senza costrutto, di proposizioni senza soggetto e senza predicato, di sillogismi senza premesse e senza conclusione. Se non che, mi fa qualche scrupolo l'applicare i vocaboli *verità*, *ragione* e simili alle cose scompagnate dalle idee, giacchè essi esprimono appunto la relazione delle idee colle cose. In fatti che cos'è la verità? La corrispondenza della cognizione col suo oggetto, che è quanto dire la medesimezza dell'idea colla cosa. Un'idea è vera quando corrisponde all'ordine reale, è falsa quando se ne disforma. Ora dicendo che la mia sentenza è *vera solo ontologicamente parlando* e falsa ideologicamente, voi venite a dire ch'ella è vera in quell'ordine di cose in cui non può esser vera, perchè non ci corre a rispetto nostro verità di sorta, e che è falsa in quell'ordine di cose, di cui la verità è propria, e in cui pertanto ella dee esser vera, se è vera per qualche parte. Non basta ella questa considerazione per mostrarvi che il voler separare l'ordine ideale dal reale, ch'è tutto il perno del vostro sistema, è il massimo degli assurdi? Che non può cader nell'animo se non a chi ignori i primi elementi della logica, o si faccia giuoco del vero? Che cos'è questo, rispetto a noi, se non la conformità della cognizione umana col reale? E se la verità a nostro riguardo consiste in questa corrispondenza, come potete introdurre un ordine ideologico discrepante dall'ontologico, senza distruggerli entrambi e con essi ogni verità? Non è questo appunto l'assunto degli scettici? Che cosa pretendono costoro se non di stabilire che la verità è relativa soltanto al no-

[1] Lett. II, p. 53.

stro conoscimento e non assoluta? Che l'ordine del reale non corrisponde a quello dello scibile? Che gli assiomi e i teoremi sono veri ideologicamente parlando, e non ontologicamente, come voi dite del primo principio della vostra dottrina? Questa ha dunque per confession vostra la stessa verità e la stessa certezza, che sono concedute dagli scettici a tutti i sistemi. Gran bello acquisto che avete fatto, rendendovi Rosminiano! E un uomo assennato, un filosofo, un cristiano non arrossisce di stampare tali enormità; e di far coro ai più sfidati nemici della filosofia e della religione, per l'infelice puntiglio di sostenere contro ogni evidenza lo sbaglio, in cui è caduto? Perdonatemi se vi parlo con severità e calore; ma questo linguaggio è permesso, è richiesto, per premunire i semplici, quando altri gli rende complici della propria cecità, avviluppandoli coi più vergognosi e deplorabili sofismi, e abusando, senza volerlo, della stampa con disonore della filosofia e delle lettere.

« La verità della cognizione della nostra esistenza può ben essere un « *postulato*, s'ella dipende, come veramente dipende da un altro prin« cipio superiore; ma questo principio da cui pende la verità della co« gnizione che abbiamo dell'esistenza nostra non è lo stesso principio « da cui dipende la realtà della nostra esistenza medesima [1]. » Se la ragione della nostra esistenza è un postulato, e la conversione di questo postulato in teorema dipende da un principio superiore, vi chieggo qual sia questo principio? L'ente possibile, direte voi. Dunque, secondo voi, l'uomo può pensare almeno per un solo istante, senza esser certo della propria esistenza, non conoscendola in nessun modo, o solo come una cosa possibile. Che se, costretto dalla osservazion psicologica, confessate che unitamente all'intuito dell'ente possibile l'uomo ha sempre la persuasione della sua esistenza, séguita che questa non sia mai un postulato. Ora una verità che non è mai un postulato, non può essere un teorema, perchè ogni teorema è un postulato prima di essere dimostrato. Riman dunque che ella sia un assioma. Ma un assioma può essere secondario o primario. È secondario se la sua evidenza e necessità dipende da quella di altri assiomi; è primario, se ha queste proprietà da sè stesso, senza riceverle altronde. Ora l'esistenza dell'uomo non è necessaria assolutamente, ma solo ipoteticamente; dunque non è un assioma primario. Tuttavia essendo necessaria ipoteticamente, in quanto è impossibile che l'uomo non esista mentre esiste, e la necessità ipotetica essendo fondata sovra una necessità assoluta, si vuol cercare in che questa risegga, e si troverà per tal modo l'assioma primario da cui l'altro dipende. Ora tal necessità non può essere altro che *la ragion sufficiente* dell'esistenza, cioè l'Ente collegantesi col suo effetto per mezzo della creazione. L'assioma primario è dunque

[1] *N. Saggio*, t. II, p. 53.

la formola ideale: *l'Ente crea le esistenze*, e da lei deriva l'evidenza assiomatica dell'altra proposizione: *l'esistente è*, sinonima di questa: *l'esistente è nell'Ente e dall'Ente*. Ecco come mediante la formola ideale si spiega la certezza assiomatica che abbiamo della nostra esistenza, che voi assurdamente convertite in un postulato. E mirate il divario che corre fra la vostra e la mia opinione. Voi separando l'idea dal giudizio, e facendo della propria esistenza il risultato di un giudizio, siete costretto a considerarla come un postulato effettivo della scienza. Io all'incontro immedesimando l'idea col giudizio, (come vi dichiarerò fra poco,) dico che la propria esistenza sarebbe veramente un postulato, se non fosse sempre accompagnata dall'intuito dell'Ente creatore; ma che siccome questo intuito è continuo e perenne, ella non è un postulato, ma un assioma. E per chiarire che la cosa sia così a coloro che non sanno bene afferrarla colla riflessione ontologica, procedo discorrendo *ab absurdis*, e mostro che se tal intuito non avesse luogo, le nostre idee contraddirebbero a sè stesse, sarebbero impossibili, e l'esistenza, verbigrazia, non sarebbe esistenza. Voi non potete adunque a buon diritto obbiettare, come fate più volte nella vostra critica, che l'intuito della formola ideale non ha luogo, perchè io argomento a fine di provarlo; giacchè la mia argomentazione è solo indirizzata a illustrare l'intuito riflessivamente e a mettere chi ne dubita in grado di afferrarlo, ragionando *ab absurdis*, come chi, per esempio, per convincere uno scettico della verità dei principii speculativi, gli provasse che sono implicati inseparabilmente in ogni raziocinio, e si valesse a tal effetto, com'è forza, del raziocinio medesimo.

« Voi sapete pure che *lo spirito come creatura discende da Dio a sè,* « *e come pensiero risale da sè a Dio* [1]. » Oh qui siamo al buono. Voi citate tre volte con diletto queste mie parole, come se per esse io avessi contraddetto a me medesimo. Questa fortuna anco in apparenza vi è incontrata di rado ne' miei scritti; ond'è che quelle poche volte, in cui vi pare di averla in pugno, ve ne mostrate baldo e festoso, come se vi fosse toccato di fare qualche mirabile scoperta. E veramente sarebbe un gran caso, se nel corso di parecchi volumi non piccoli aveste ripescato un periodetto, che per qualche improprietà di linguaggio contraddicesse in sembiante al resto dell'opera. Ma io sono costretto a togliervi inesorabilmente anche questa ventura, per quanto ella sia gretta, e di poco o nessun rilievo. Imprima, invece di citare il periodetto, avete solo citato la metà di esso, e ne avete troncata quella parte, che compie e determina il senso dell'altra. Io cerco in quel luogo qual sia l'origine dell'idea del possibile, e dico, « che lo spirito umano « la riceve in due modi, cioè come esemplare divino nell'intuito del« l'Ente assoluto, e come copia esemplata sul divino modello, in virtù

[1] Lett. II, p. 53, 54, e 33-36.

« dell'atto creativo[1]. » Questa è la stessa distinzione del pensabile umano e del pensabile divino, che vi ho spiegata di sopra, e che voi non avete saputo intendere, leggendo la mia Introduzione. Ciò detto, soggiungo: « Imperocchè lo spirito, come creatura discende da Dio a sè, « e come pensiero risale da sè a Dio, e queste due operazioni sono si« multanee, immanenti, e s'immedesimano mediante l'azione creatri« ce[2]. » Qual è dunque questa *risalita*, che è immanente ed identica allo spirito umano, come termine immediato dell'atto creativo? È l'intuito, giacchè la riflessione è successiva e non immanente, libera e non necessaria, e non procede che mediatamente dal principio creatore. Le parole seguenti spiegano ancor meglio il mio pensiero: « Dun« que lo spirito, come creato e riflettente, trova in sè effigiata l'idea « divina dell'ente possibile » (ecco l'effetto della discesa da Dio a sè); « come creato e intuente, contempla lo stesso tipo nell'Ente concreto, « oggetto del suo intuito; » (ecco l'effetto della risalita da sè a Dio). La risalita di cui io parlo non è dunque la riflessione, ma il semplice intuito; è la risalita dello stato immanente e intuitivo, non dello stato successivo e riflesso. Quando adunque la chiamo *salita*, non voglio nè posso significare che il pensiero parta dalla cognizione di sè per passare a quella di Dio, giacchè in tal caso confonderei un processo riflessivo col processo intuitivo, che essenzialmente lo esclude; ma voglio significare che il pensiero movendo da sè, come spirito, (giacchè il pensiero è lo spirito stesso,) sale a Dio come suo oggetto, e che questa operazione costituisce appunto quel primo atto del pensiero. Se alcuno dice, verbigrazia, che *l'occhio va da sè al sole*, vorrete intendere le sue parole come se supponesse che l'occhio vede sè stesso prima di vedere il sole? Ora il pensiero che sale a Dio non può prima di Dio apprender sè stesso; può bensì contemplare in esso Dio la propria idea come possibile, nel medesimo modo, con cui, se il sole fosse uno specchio, l'occhio apprendendolo potrebbe contemplarvi la propria effigie. Voi vedete adunque che quando io dissi che *lo spirito come pensiero risale da sè a Dio*, la clausula *come pensiero* riguarda il punto di arrivo e non il punto di partenza; onde la frase potrebbe volgersi così: *lo spirito muove da sè come spirito pensante e come pensiero risale a Dio*. Ho preferita l'altra locuzione, perchè mi parve più semplice e spiccia, senza pregiudizio della precisione e della chiarezza; giacchè tutto il contesto, e lo stesso contrapposto fra la riflessione e l'intuito espresso in quel periodo rimuove ogni ambiguità dal mio discorso. Che se ho detto *risalita* in vece di *salita*, la particella raddoppiativa risguarda lo spirito quale spirito, come il corpo della voce concerne lo spirito qual pensiero; giacchè la voce essendo metaforica, e rappresentando acconciamente il primo principio e il fine di ogni cosa, quasi una altezza a cui

[1] *Introd.*, t. II, p. 774. [2] *Ibid.*

lo spirito poggia come sostanza creata, e risale come sostanza pensante per opera della mano creatrice, il traslato di *risalita* è tanto adatto ad esprimere l'operazione divina ed umana dell'intuito, quanto il traslato di *salita* a significare l'operazione puramente divina della creazione, mediante la quale l'uomo possibile sale alla cima della realtà diventando uomo effettivo, non già portatovi dalle proprie gambe, ma dalla mano onnipotente che lo creò. E quando voi, così forte in grammatica e in letteratura, come vi mostrate ne' vostri scritti, mi obbiettaste che non si può dire propriamente che uno *salga* quando è condotto per opera altrui sovra un'altura, e che chi vuol *salire* è obbligato in coscienza di andare a piedi, io negherò che voi siate giammai *salito* sul bel colle di Soperga, quando non ci siate ito che in carrozza, secondo la moderna usanza o almen la brama dei filosofi. Ho fatta questa intramessa, non perchè la materia lo meriti, ma per mostrarvi con un esempio che non iscrivo a caso, che so pesare tutte le mie espressioni, e che senza reputarmi infallibile, (Iddio mi guardi dall'imitare in ciò il vostro maestro,) non sarà troppo facile al Rosmini nè ai Rosminiani l'appuntarmi ragionevolmente nelle cose o nelle parole.

« E notate bene che lo spirito umano il quale al lume dell'Ente ideale « trova sè stesso nel sentimento fondamentale e nelle sue modificazio- « ni, *non pone già sè stesso;* nè quando discorrendo, sia sulle esigenze « degli esseri contingenti conosciuti, sia sulle esigenze dell'Ente ini- « ziale da lui intuito, si solleva all'idea di Dio, *non pone già Iddio*, co- « me voi fate le viste di credere, assomigliando tutti gl'ideologisti ad « Amedeo Fichte [1]. » Io fo le viste di credere? Oh come siete sollazzevole e curioso! Ma fra colui che afferma e prova, e colui che afferma senza provare, chi credete che *faccia le viste* di filosofare da senno? Voi *ponete* le vostre affermazioni e le vostre disdette precisamente come il Fichte *pone Iddio*, per un atto di semplice onnipotenza filosofica, e senza consolare il vostro *fiat* di alcuna prova. Io al contrario ho ragionato lungamente, perchè non ho il coraggio di credermi autore della scienza, ma mi tengo per semplice ripetitore, nè potrei adempiere a quest'ufficio, se non udissi le lezioni del supremo maestro. Le quali lezioni, signor mio, sono le ragioni, oracoli della Ragione suprema, vera deità, ma assai diversa da quella che fu adorata in Francia sotto questo nome. Questa divinità parla del continuo al nostro intuito, e pronunzia que' solenni giudicati, che per opera della riflessione umana, la quale gli ripete, diventano la base e il corpo della scienza. Pel primo di questi pronunziati ella dice: *Io sono colui che sono;* pel secondo ella ci attesta che *il mondo esiste, come da lei creato.* Tali due giudizi sono eterni, obbiettivi, assoluti; benchè il termine estrinseco del secondo sia temporario, contingente, perchè procede non dalla natura

[1] Lett. II, p. 54.

necessaria, ma dalla volontà libera del giudicante. Or siccome su queste due sentenze complessive riposa tutta la scienza, è assurdo e contraddittorio il supporre che anche negli ordini delle nostre cognizioni, lo spirito ponga Iddio, il mondo, o sè medesimo, quando egli non è che semplice spettatore dell'atto purissimo, con cui Dio pone sè stesso come ragione, e il mondo come cagione. Ma voi non potete già dire lo stesso nel vostro sistema, poichè negate all'uomo l'intuito primitivo di quei due giudizi. Infatti, che cos'è il giudizio secondo il Rosmini? È una semplice affermazione dello spirito, che fa una spezie di equazione gratuita e chimerica fra un'azione sentita e non intesa, e un'azione intesa e non sentita, cioè fra il sensibile e l'intelligibile. Il giudizio rosminiano è un atto schiettamente subbiettivo, nè può essere altrimenti. E di vero, in difetto dello spirito, chi giudicherebbe? L'ente possibile forse? Ma come mai ciò che è possibile e non reale può portare un giudizio? Imperocchè per giudicare egli dovrebbe dire apparentemente: *io sono l'ente possibile*. Ma in tal caso egli direbbe una bugia, poichè voi negate ch'egli sia una cosa; e se l'ente ideale è bugiardo, il vostro maestro e i suoi discepoli stanno freschi. L'ente ideale, per mantenersi in fede ed evitar la taccia di menzognero, dovrebbe dunque dire: *io posso essere l'ente possibile*, *ma nol sono*. Se non che questa sentenza piacevolissima, mi pare anche molto subdola, e lontana da quel semplice e schietto andamento, che si conviene ai filosofi. Imperocchè *la possibilità del possibile* non è una frase troppo facile ad intendersi, e se è legittima, ci conduce in infinito; giacchè allora l'ente ideale dovrà esaurire il numero dei possibili del possibile, e cominciare a dire: *io posso poter essere poter essere* ecc., senza venir mai a capo della sua sentenza, come accade allo scettico che dubita del suo dubbio, secondo l'avvertenza dello stesso Rosmini [1]. E in tal caso il povero ente ideale si sfiaterebbe senza costrutto, e i Rosminiani non potrebbero mai dar opera a filosofare, non potendo mai udir tutto intero quel primo giudizio; il che non passerebbe senza grave danno della buona filosofia. Aggiungete, che sebbene l'Ente ideale fosse una cosa, non potrebbe giudicare e attestare sè stesso, se non è anco una persona; perchè il pretendere che una cosa impersonale la faccia da banditore e da giudice non mi pare troppo plausibile. Aggiungete ancora che il Rosmini distinguendo espressamente l'idea dal giudizio, ed essendo questo uno dei punti cardinali del suo sistema, egli non può supporre che l'idea, (la quale per lui non è altro che l'ente ideale.) contenga un giudizio, senza contraddirsi apertamente. Ma ad ogni modo, anche in questo presupposto, l'ente ideale non può al più attestar che sè stesso, cioè l'ente possibile; non potrà mai attestare ciò che egli non è, e ciò che egli non fa, cioè l'Ente reale e assoluto, e il mondo da lui crea-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 81.

to. O vogliam dire che questi due giudizi provengano dall'altro elemento rosminiano, cioè dal sensibile? Ma come mai il senso può giudicare? Come nel sensibile si può contenere il giudizio? Come questo giudizio potrebbe estendersi all'Ente e allo spirito? Sarebbe vano l'intrattenersi su questa singolare ipotesi, troppo manifestamente contraria ai principii che professate. Riman dunque che il vero e unico autor del giudizio nel vostro sistema sia lo spirito umano, che instituisce fra l'intelligibile e il sensibile una sorta di equazione. Ora quando io dissi che voi con tutti i psicologisti *ponete voi stesso e il Creatore*, ho voluto dire che al parer vostro siete primo e unico autore del giudizio, con cui voi affermate quelle due cose. Nel mio sistema l'uomo non è che un ripetitore di un giudicato divino: nel vostro egli ne è il vero autore; e se ammette eziandio un ripetitore, questo non può essere che il vostro Dio ontologico, alla cui realtà credete, non perchè egli ve l'attesti, ma perchè il vostro spirito ve la dichiara. Onde credete a Dio sulla fede del vostro spirito, e non al vostro spirito sulla fede di Dio. Ma ciò che vi duole all'anima, si è che io vi abbia paragonato a Amedeo Fichte, il quale, *ponendo Iddio*, pretendeva di crearlo; portento filosofico, a cui il Rosmini non aspira. Ve lo concedo di buon cuore; ma se il Rosmini non è talmente ambizioso da aspirare a questo onore, egli *pone* dei principii che logicamente l'obbligano ad aspirarvi; onde non può evitare l'empietà che a pregiudizio della buona logica. Ora io vorrei che il vostro maestro, oltre alla nobile e santa ambizione che ha di essere pio e cattolico, ambisse anche un poco di non accapigliarsi colla sana logica; la quale poi in sostanza è anche Dio, e ha diritto di riscuotere culto e sudditanza. Che poi *il porre Dio* a modo vostro conduca al *porre Dio* a modo del Fichte, sarà assai più facile a me il provarlo, che a voi il discolparvene. Voi *ponete Dio* in quanto giudicate che è. Il giudice è lo spirito vostro, che fa quella singolare equazione, che secondo vi ho provato altrove, è un po' meno giusta di quelle dei matematici [1]. Ora se la forza del giudizio dipende dall'autorità del giudice, il valore della vostra affermazione, che Iddio è, è fondata sull'autorità del vostro spirito. Che se il vostro spirito è contingente, finito, creato, come mai può avere autorità di porre Iddio anche nel solo ordine della cognizione? Giacchè Iddio non è meno assoluto in quest' ordine che nel giro delle cose. Dunque per evitar l' assurdo di fondare l'Assoluto sul relativo, dovete abbracciare un altro assurdo, se non più grande, almeno più palpabile, immedesimando il vostro spirito coll'Assoluto, e facendo che il giudizio sia divino, senza lasciar di esser vostro. Nel mio sistema non vi ha questo inconveniente, perchè io riconosco il giudizio di cui si tratta, come pronunziato da Dio stesso. Il giudice, secondo me, è identico alla cosa giudicata, e al giudizio; e questo *giudizio perse-*

[1] *Introd.*, t. II, p. 23-9.

nale, *giudicante e giudicato*, se così posso esprimermi, è la stessa evidenza, che costringe lo spirito di assentire al giudizio. Il giudizio e l'evidenza, che lo rivela all'intuito, sono del pari obbiettivi e assoluti, e lo spirito intuente c'interviene, come semplice spettatore, per udir la sentenza, non come testimonio o giurato per cooperare in qualche modo alla profferta di essa. Egli è vero, che voi pretendete l'autorità del vostro giudizio essere del pari obbiettiva e divina, e provenire dall'idea dell'ente possibile che illumina lo spirito. Ma, lasciando stare, che questa idea non può esser divina che per metafora, nè assoluta nel vostro sistema, chi è che fa l'applicazione dell'ente possibile al sensibile per trasformarlo in reale? Certo lo spirito. L'aggiunta adunque del reale al possibile non può procedere dal possibile stesso, non dal sensibile, che per sè non contien nulla di obbiettivo e d'intellettivo, ma dallo spirito, che lo *pone* mediante il giudizio. « Lo spirito pensan« te, (dite voi poco appresso,) coll'atto della cognizione non pone già il « proprio oggetto, nè in alcun modo lo altera, ma è anzi l'oggetto che « pone o forma l'atto intellettivo [1]. » Chiunque conosce il gergo del vostro maestro sa che per lui sotto nome di oggetto non si dee intender altro che l'ente possibile; laonde quest'*atto intellettivo* o *della cognizione*, *posto* dall'*oggetto*, non è già il giudizio, ma la semplice apprensione dell'ente possibile. L'atto del giudizio, che gli fate succedere, muove dal soggetto intelligente e non più dall'oggetto; e siccome egli è sull'autorità di quest'atto, che voi fondate la persuasione del reale, ne segue che delle due parti da voi attribuite alla scienza, l'una, la fate dipendere da un ente insussistente e in aria, ma che pure è da voi considerato, come un'imagine di Dio, l'altra, che è la più importante, poichè comprende la realtà divina ed umana, l'appoggiate a una sostanza contingente e finita qual è lo spirito umano.

Voi fate quindi una digressioncella sulla dottrina del Fichte, e c'informate di ciò che ha detto e di ciò che avrebbe detto o dovuto dire col vostro solito laconismo enigmatico, a uso degli antichi oracoli, che mi obbligherebbe a fare una lunga risposta per seguirvi su questo argomento. Si vede che questo Fichte vi scotta, e che avete proprio paura di uno scambio col vostro maestro. Per impedire questa sciagura, voi affermate che il Fichte avrebbe detto *che è ancora lo spirito umano che pone il principio di contraddizione*, per rispondere alle mie obbiezioni [2]; quasi che tolga un assurdo l'ammetterne un altro ancor più grande. E il vostro Rosmini non fa pur egli stabilire il principio di contraddizione o dallo spirito, o da un non so che minore eziandio dello spirito, poichè non è nemmeno una cosa? Ma di ciò altrove. Frattanto, lasciando che mettiate in bocca al Fichte quello che vi aggrada con quel dritto che vi è porto dalla fratellanza che avete seco, ripiglierò dopo un breve respiro l'esame della vostra critica.

[1] Lett. II, p. 55. [2] Lett. II, p. 54.

LETTERA SETTIMA.

Leggendo le opere del Rosmini e la vostra difesa, sig. Tarditi, mi venne spesso fatta questa osservazione, che il vostro sistema filosofico è un vero sogno, che si distingue solo dai sogni ordinarii, in quanto questi si compongono di fantasmi procreati dalla immaginazione, laddove il vostro consta di astrattezze lavorate dall' intelletto. Ma siccome le astrattezze per sè sole e segregate dalla realtà non hanno più corpo e valore delle fantasticherie, nè sussistono fuori dello spirito, che è la loro propria culla e la stanza naturale dove elle nascono e vivono fino alla morte, per questo rispetto non v' ha alcun divario fra il vostro filosofare da svegliato e il vaneggiare di un dormiente. E in questo pure v'accordate, se non con tutti i generi di sognanti, almeno con molti, che mentre da un lato siete persuaso di sognare, e dite a voi stesso che vedete un' apparenza e null' altro, dall' altro lato ragionate come se viveste nel seno della realtà, e proseguite lietamente nel corso delle vostre immaginazioni. Anzi il carattere proprio del vostro sogno in ciò consiste, che confessate di non veder nulla di reale, e innalzate questa sentenza a dogma supremo della vostra dottrina; e tuttavia pretendete di conoscere la realtà, o per dir meglio di sapere senza conoscere, che la realtà corrisponde almeno in parte alle vostre allucinazioni. L'uomo non conosce che le idee, e le idee non sono cose; le idee non sono nè imagini fedeli delle cose, poichè le rovesciano, e ce le mostrano a capo in giù e a gambe levate, come certi miragli formati dai vapori; tuttavia con queste belle idee noi percepiamo le cose, e possiam tenerci sicuri di vivere al mondo, come se avessimo la buoua fortuna di conoscerlo. Le idee insomma sono ombre delle cose; e siccome la vita non è altro che un sogno d' idee, Pindaro avea ragione di chiamarla il sogno di un' ombra. L' ombra è l' ente possibile; il sogno consiste a sapere ed a credere che questo ente possibile sia reale. Tutti i filosofi da Pitagora sino ai nostri dì o non seppero di sognare, o se ne disperarono. Il Rosmini è il primo che sorge, e dice agli uomini: amici, vi do

una buona nuova, il problema della scienza è risoluto. I dogmatici e gli scettici hanno egualmente ragione e torto. Quelli dicono che tutto è vero, questi che tutto è sogno. Questi due pronunziati sono falsi del paro, se si pigliano separatamente; ma se gli unite insieme, avrete la verità. Dite adunque che tutto è sogno, ma che il sogno è vero, che conoscendo il sogno percepiamo la realtà, e avrete toccata la cima della sapienza. Se i principi della scuola scozzese potessero uscir dal sepolcro, che cosa direbbero a intendere questo ragionamento? A vedere, che dopo le loro lunghe fatiche si parla ancora d' idee, che non sono cose, e di cose, che non sono idee? Ma siccome egli è più facile il penetrare nei sensi dei viventi che dei morti, io ho cercato di sapere che cosa direbbero i nostri coetanei della nuova scoperta del Rosmini. Può essere che anch' io abbia sognato; giacchè i sogni si tirano l' un l'altro come le ciriegie, e l' esame dei vostri potrebbe aver fatto sognare anche me. Comunque sia, io voglio raccontarvi il mio pensiero o sogno che io mel debba chiamare, giacchè voi ne avete il merito, essendomi stato suggerito dalla lettura del vostro scritto.

Voi dite che per opera del Rosmini *la filosofia fece ancora un passo, l' ideologismo* [1]. I passi anteriori fatti dalla filosofia moderna e da voi diligentemente annoverati, sono *il sensismo*, *il criticismo*, *lo scetticismo*, *l' ontologismo di Hegel e Schelling*, *il panteismo*, e il *razionalismo teologico*; il qual corso di sistemi con sapiente vocabolo è da voi chiamato *progresso* [2]. A questi sei passi quello che succedette immediatamente, cioè il settimo e ultimo, in cui dormirà perpetuamente la scienza, se i filosofi non si risolvono a lasciar da banda il *progresso*, è il passo rosminiano dell' *ideologismo*. Il vostro maestro sarà egli pago di cotesto bel panegirico? Ne dubiterei molto, se non avessi inteso dire, ch' egli ha riveduta la vostra scrittura. Nel qual caso convien dire ch' egli sia molto modesto; perchè altri anteporrebbe qualunque acerba censura alla lode di essere posto al sommo di quel progresso, il cui primo anello logico è il sensismo, e il penultimo il razionalismo teologico. Signor elogista, avete voi badato alle qualità e ai meriti della filosofica famiglia, in cui installate il vostro duce,

« Che sovra gli altri com' aquila vola, »

facendolo settimo *fra cotanto senno?* Ma sia con Dio; s' egli se ne contenta, io non ci ho che apporre. L' ideologismo, come già si sa, è quel sistema che scavezza l' Ente in due parti, sequestrando *il principio di tutto lo scibile da quello che è il principio e la base del reale* [3]. (*Un principio* che *è il principio !*) « Questo sistema oltre di esser vero, a mio « giudizio, ha di che contentare e le esigenze della Scuola Tedesca, « perch' egli è tutt' altro che una filosofia superficiale o volgare; e quel-

[1] Lett. II, p. 56. [2] *Ibid.*, p. 56. [3] *Ibid.*, p. 55.

« le della scuola ecleltica o francese, perchè il Rosmini ebbe cura di « andare investigando le tracce più o meno luminose della sua dottri« na ne' più riputati filosofi di tutti i tempi [1]. » Queste sono appunto le parole, che diedero occasione al sogno che vi vo' raccontare. Io mi sono immaginato che il vostro maestro, animato dalla dolce lusinga che gli porgete, si risolva in fine di fare un viaggio per riscuotere gli applausi e ricogliere gli allori onorati che gli si apparecchiano. Supponendo ch' egli incominci dal paese più vicino, cioè dalla Francia, e presenti in persona l' opera propria a quella parte dell' accademia parigina, che si occupa di scienze morali e politiche, non mi pare improbabile, che uno dei savi di quell' onorando consesso, ringraziandolo in nome di tutti della visita e del donativo, gli parli in questa sentenza:

« La Francia è lieta di potervi esprimere per la mia bocca la sua gratitudine per l' omaggio, che venite a renderle, e pel tributo, che le offerite. Ella gode di vedere che la sua filosofia sia finalmente introdotta e accasata in Italia sua suddita naturale di pensieri, di costumi, di religione e di lingua; e che, se il fato ci ha tolto ingiustamente l' imperio che le nostre armi ci aveano dato sopra di essa, vi serbiamo tuttavia il dominio dell' intelletto. Un uomo audace del secolo passato avea tentato di rapirloci, per ciò che spetta alla filosofia; quasi che in questa disciplina l' Italia, anzi l' Europa e il mondo, possano avere altra legittima maestra che la patria di Cartesio. Che Parigi sia di propria ragione la capitale della civiltà, e la metropoli dell' universo, è cosa sì chiara, che al dì d' oggi si sa e si ammette anche dai gonzi. Ora questo bel privilegio ci è stato conferito principalmente dal nostro ricchissimo e armoniosissimo idioma, e dalla nostra profonda filosofia. Che pietà fu dunque a vedere nella estremità della vostra penisola un omicciattolo, un maestro di scuola, uno scrittore oscuro, pedantesco, inintelligibile, che non apparteneva a nessuna illustre accademia, osar disputare la palma a quel nostro gran savio, e contendergli quella signoria scientifica, che tutti gli consentivano! Un Vico contraddire a Cartesio! Un Napoletano, Fieramosca novello, gareggiare con un Francese! E venir seco a tenzone colla penna, come quell' altro malcreato colle armi, e intitolare *Scienza Nuova* un libro scritto dopo il Discorso sul Metodo e le Meditazioni! Maggiore impertinenza non si era mai veduta di questa. Ma l' insolente ne fu ben punito, vivendo povero ed oscuro, e morendo senza conforto di pietose lacrime; e se non fosse di quei nostri vicini Tedeschi, (cervelli veramente balzani,) che ebber capriccio ultimamente di disotterrare il cadavere del suo libro e rendere onore al suo nome, l'uno e l' altro giacerebbero tuttavia in quell'obblivione, di cui sono degnissimi. Ma poichè il male fu fatto, noi saviamente ci riparammo, commettendo a un nostro confratello, (cioè al nostro

[1] Lett. II, p. 56.

gran Michelet,) di darvi un Vico rifatto e attillato alla francese, che voi faceste gran senno di antiporre al vostro genuino compatriota, da che quegl' importuni Alemanni non vi consentirono più il dimenticarlo. Più fortunati i suoi coetanei poterono punirlo col disprezzo e colla noncuranza, mentre si guardavano dal folle esempio, e conservavano studiosamente, qual palladio della civiltà vostra, quel nostro antico dettato che l' Italia dee essere una colonia civile e intellettuale della Francia. Dalla quale vi è d' uopo prendere religione, favella, maniere, lettere, filosofia, politica, cucina, ogni cosa, finchè un benigno risguardo della Providenza compia la vostra felicità, rendendovi di nuovo nostri sudditi in effetto, come già lo siete col pensiero e col desiderio. Così fecero i vostri grandi del secolo passato, i Cesarotti, gli Algarotti, i Bettinelli, i Beccaria, i Verri, i Galiani, i Filangieri; così fecero sovrattutto i vostri filosofi, pigliando da noi l'imbeccata, e premendo religiosamente le nostre orme. Noi demmo il diritto di cittadinanza al Locke, che come figliuolo legittimo del gran Cartesio, era già, si può dir, cosa nostra, e lo legittimammo all' Europa ; e la fama del Locke corse in un attimo da Susa a Siracusa e regnò senza gara nelle vostre scuole, nelle vostre accademie. Questo grand'uomo divenuto nostro diede alla luce il Condillac, e tutta Italia risonò ad un tratto del nome armonioso di questo filosofo, e non contenta di abbracciarne le dottrine chiamò l' autore a educare uno de' suoi principi. Gli stessi onori furono resi da voi alla schiera illustre dei nostri enciclopedisti, che fora troppo lungo l' annoverare. E ciò che più dimostra il senno vostro, si è che non contenti di seguire le nostre pedate, vi tenete, come conviene ai rispettosi servitori, alquanto dalla lunga, e ripetete oggi, pogniamo, quello che da noi si diceva venti o trent' anni addietro, come nel vestire seguite le mode, che da qualche mese son già dismesse in Parigi. Così ultimamente, quando il nostro Destutt-Tracy, perfezionatore del Condillac, era già imbarbogito sulla Senna, voi lo ringiovaniste, traducendolo ed accarezzandolo e facendolo vostro ; e quando infastiditi del sensismo grossolano dei nostri avoli, (giacchè noi ci annoiamo prestissimo di ogni cosa, ed è questo uno dei nostri pregi,) ne desiderammo uno più squisito e sottile, e il nostro gran Cousin andò a buscarcelo in Germania, voi raccoglieste con amore quella dottrina dismessa, e trovaste nel Romagnosi un animoso ingegno, che seppe rimescolarla e confettarla così bene da farla parere una mercanzia nuova [1]. Non si può dire quanto ci tocchi l' animo e ci stringa di riconoscenza l' affettuoso studio, con cui raffazzonate le nostre ciarpe. Ora quello che quei valorosi fecero al loro tempo, voi lo fate al nostro, inaugurando in Italia la dottrina del gran Cousin con quelle sole modificazioni acciden-

[1] Ciò sia detto, senza negare al Romagnosi i debiti elogi, come erudito, leggista, economico, e come uomo amantissimo dell' Italia.

tali, che si richieggono a guisa di passaporto, per procacciarle l'entrata e il soggiorno nel vostro paese. Imperocchè non crediate che siamo sì schizzinosi e indiscreti, da richiedere che ci copiate puntualmente, e da vietarvi di mutar la corteccia delle nostre opinioni, purchè ne conserviate intatto il midollo. Il che voi, signor abate, avete saputo fare con gran senno; collocando, come fa appunto il Cousin, il principio della scienza in un certo ente astratto, che chiamate come lui la Verità, interposto fra Dio e l'uomo, mezzo creatore e mezzo creatura, e vago, confuso, insussistente, indeterminato, come la filosofia a cui serve di fondamento.

« Questa vana chimera e il sensismo ancor più vano, ma immascherato da razionalismo, che ne conséguita, sono acconci ai bisogni dell'età nostra; la quale praticamente atea e animata dall' egoismo, come la passata, (onde vedete quanto ci facciano torto coloro, che ci accusano di essere leggeri e incostanti in ogni cosa,) ama di apparire pia e generosa nelle parole; e quindi ha d' uopo di una filosofia millantatrice, che abbagli senza persuadere, e di una religione poetica, che diletti all'immaginativa, senza turbare il cuore ne' suoi affetti e nelle sue consuetudini. A tale effetto si voleva da un lato spogliare la filosofia di ogni valore scientifico, sostituendo all' intuito platonico e malebranchiano del Vero in sè stesso, una verità apparente ed insussistente, che lasci al senso l' onore di partorire la scienza del reale; il che fu fatto a maraviglia da voi e dal Cousin vostro maestro. Anzi voi superaste il vostro duce, immedesimando tal verità putativa coll'ente; non già coll'Ente sincero e reale del Malebranche, ma con una larva di esso. Imperocchè noi non facciamo gran caso del Malebranche, benchè egli sia francese; il quale ebbe il grave torto di rinnegare Cartesio nei punti capitali, e di aspirare alla ruina effettiva del sensismo, che noi adoriamo quanto i nostri padri, avoli ed arcavoli; ma lo vogliamo vestito, nè ci soffre di vederlo nella sua nudità. Onde il nostro Cousin, che ha tanto lodato Cartesio, e ne ripubblicò le opere, non che rendere lo stesso onore a quelle del Malebranche, non degnò pure di leggerle, e ne parlò appena alla sfuggita in quel modo che meritavano [1]. Nè crediate pertanto che rifuggiamo anco da Platone, il quale ha il pregio sovrano di essere stato un filosofo gentile, e di pizzicare di panteismo; onde gli facciamo buon viso, purchè ci venga tradotto in francese e comentato per forma da parer panteista assai più che non è. Dall'altro lato, egli era mestieri togliere al Cristianesimo ciò che lo rende autorevole e venerando allo spirito, e formidabile alle passioni degli uomini, riducendolo ad essere un mero trovato umano, sottraendolo alla gelosa custodia della Chiesa, e permettendone il governo al piacere e all' arbitrio di ciascheduno; il che dai nostri savi, e specialmente dal Cou-

[1] *Introd.*, t. I, not. 72.

sin, fu ottenuto, col trapiantare in Francia, e accasare nelle nostre celebri università il razionalismo germanico; il quale, nato da Lutero e allevato dallo Spinoza e dal Kant, si collega per più di un rispetto colla scuola di Cartesio. Voi degno alunno del nostro Cousin avete cominciato a rendere alla patria vostra lo stesso servigio, e a propinarle il nettare della gallica sapienza, facendole credere che il beveraggio sia nativo e proprio di essa, e dandole vita con questo inganno innocente. Nè disdiceste, occorrendovi, le debite lodi al nostro eloquente professore, di cui parlate in un luogo così: « Il signor Vittore Cousin, pro« fessore di Filosofia alla facoltà delle lettere di Parigi, derivò molte « sue dottrine dalla scuola tedesca; ma la chiarezza della lingua di cui « egli fa uso, la facondia sua propria, e il metodo più sano ond'egli le « tratta, danno a quelle dottrine delle forme eleganti ed un nuovo splen« dore nel tempo stesso che le rendono più popolari, facendole discen« dere da un' altezza sospetta ai più che non la raggiungono, e con« ducendole a intrattenersi nella comune società degli uomini [1]. » Se questo elogio fosse uscito da un'altra penna, non ci parrebbe forse sufficiente e proporzionato ai meriti straordinari del nostro illustre compatriota; ma se guardiamo alla vostra patria e professione, ci pare impareggiabile. Ben sapete, che tutto il nostro clero crede che le dottrine del sig. Cousin sieno piene zeppe di panteismo, di Socinianismo, di deismo e di razionalismo teologico, e che questa opinione è comune a molti forestieri, non avvezzi a giudicar leggermente in queste materie. Ora che voi, di professione religioso, di patria Italiano, dotto e piissimo, facciate un sì bello encomio delle opere di quell'uomo, con appena una mezza frase di tenuissimo temperamento, e invitiate tacitamente i vostri giovani compatrioti ad abbeverarsi a quelle purissime fonti, ci par sì gran cosa, che non possiamo rendervene condegne grazie. Un cattolico celebrare un filosofo, ch' è in voce di panteista! Un prete esaltare uno scrittore, che passa per deista o almeno per Sociniano! Egli è vero che in un altro luogo essendovi occorso di citare un brano del vostro precettore, in cui egli fa una professione di deismo così spiattellata che il Rousseau non ha parlato più chiaro, e che darebbe impaccio a noi medesimi, se volessimo scusarlo [2], voi non potendo più dissimulare il male, cercate di diminuirlo col rimedio che vi apponete, dicendo: « Rincresce a noi di vedere che il professore di « Parigi non abbia evitato questo equivoco volgare: e confondendo le « inspirazioni naturali dei poeti colle inspirazioni divine e veramente « soprannaturali, per essere le une e le altre fornite di una specie di « entusiasmo, abbia confuso insieme ciò che viene dalla natura dell'uo-

[1] *N. Saggio*, t, III, p. 304.
[2] Questo tratto del sig. Cousin fu da me allegato nelle *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, p. 106, 107.

« mo con ciò che viene da Dio [1]. » Che caritatevole riserva! Che critica moderata! Il sig. Cousin, mettendo in fascio il Cristianesimo con tutte le false religioni, non ha commesso che *un equivoco volgare*, uno scorso passeggero, che appanna solo la metà di una pagina, e non vizia per alcun modo la sostanza degli scritti suoi. Voi vi contentate di emendare questo sbaglio dell' *eloquentissimo filosofo*, che *conduce bellamente il pensiero de' suoi uditori* [2], con una noterella di poche righe, senza dare il menomo indizio che l' error del Cousin abbia maggior peso e valore di un *equivoco volgare* e accessorio nel corpo del suo sistema; e il fate con quell' affettuosa riverenza con cui Agostino combatteva qualche opinione dell' antico e venerando Girolamo. Ben trapela nel vostro procedere (il cielo vi benedica!) la riverenza figliale dell'alunno verso il maestro. Il quale non avrebbe certo potuto richiedere di più da voi; e pure voi avete saputo fare anche più, e superar voi medesimo. Ciò merita attenta considerazione, e io non posso tacerlo malgrado la vostra modestia, perchè è bene che il mondo sia informato di ogni vostra virtù e sappia appieno le vostre lodi. Leggendo i grandi encomii e la piccola e rispettosa censura, che voi avete fatta del nostro Cousin, altri potrebbe credere che questo sia il vostro stile con tutti, e che proceda da una grande dolcezza d' animo, da una squisita urbanità di maniere, e da una carità eccessiva, che vi renda troppo benigno verso gli errori per l' amore che portate agli erranti. Se la cosa fosse così, i vostri meriti verso il Cousin e la Francia ne scapiterebbero qualche poco. Ma questo sospetto non cadrà mai nel nostro animo, perchè ci è noto, che sapete all' occorrenza essere non solo severo, ma mordace, scortese ed anco ingiusto verso i vostri avversari, sovrattutto se sono vostri concittadini, e si portano con voi dolcemente e rispettosamente. Un illustre autore italiano [3], cultore felicissimo della filosofia e delle lettere, poeta religioso e cattolico, scrittore pieno di eleganza e di sapienza, uomo urbanissimo, osò criticare con parole piene di riverenza qualche vostra opinione, e voi ve gli gittaste addosso con una tale rabbiosa rusticità, lo trattaste con modi così scortesi, che n' ebbe ad arrossire meno il vostro avversario che i vostri amici. E invece di contentarvi di confutare con dignità ciò che vi pareva erroneo nel suo libro, e riconoscere e lodare ciò che a giudizio di ogni uomo vi ha di eccellente per lo stile e per le materie, e commendare sovrattutto lo studio messo da lui nel rinnovar la memoria delle antiche scuole italiane, (impresa, onde ci dorrebbe che la vostra gioventù gli fosse troppo riconoscente,) e in somma far come sogliono gli uomini bennati, che condiscono i biasimi colla manierosità delle espressioni e colle debite lodi, voi non trovaste che del reo nella scrittura di lui, e tiraste da' suoi

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 184, nota. [2] *Ibid.*, p. 179.
[3] Il conte Terenzio Mamiani della Rovere.

principii, (non sappiamo se a diritto o a torto,) una filza di conseguenze spaventose, che sono presso a poco quelle che secondo molti derivano dalle vostre proprie dottrine. Un altro scrittore pure legato a voi di patria, di religione, di lingua, che per moto spontaneo v' avea per ben due volte encomiato nelle sue scritture, voi lo svillaneggiaste, mettendo in sospetto la purità della sua fede, col solo fondamento di poche frasi accessorie, suscettive di buona interpretazione, e legittimate dal contesto di un' opera indirizzata ex professo alla difesa della religione. Nè in questi due casi la lontananza dalla patria di coloro che erano scopo alle vostre accuse ed ingiurie, la poca facilità che avevano di far pervenire a quella la loro giustificazione, e persino d' intendere in tempo le imputazioni vostre, v' inspirarono pure un tantino di quella giustizia o cortesia, che usate così largamente verso i forestieri e i nimici della vostra fede. Mentre un vostro connazionale crede suo debito di combattere certe dottrine irreligiose, voi ne levate a cielo l' autore, come se fosse innocente, e bistrattate da nemico il suo avversario, quasi che vi facesse torto difendendo contro l' audacia di uno strano le credenze comuni. E quando un altro de' vostri compatrioti si adopera a rinnovare in Italia la memoria della sua antica sapienza, voi bandite la croce addosso al rinnovatore, ed esaltate nel tempo stesso uno straniero, che trapiantò il panteismo e il razionalismo di Germania in Francia, spianandogli la via per innestarlo nella vostra penisola. Questa usanza d' inchinarvi ai forestieri, mostrandovi acerbo e sprezzante ai vostri nazionali, di adorare i nemici della religione e calpestare i suoi difensori, di vilipendere chi è diviso dalla vostra patria e blandire a chi tiene un luogo illustre nell'aliena, ci ha vivamente commossi in vostro favore, e data un' altra prova della vostra generosità. Vi dichiariamo adunque benemerito della Francia e della filosofia francese; il che è il più grande elogio che far si possa a uno straniero e sovrattutto a un Italiano. E per attestarvelo, oltre l' abbracciata fraterna, vi diamo patente di nostro socio corrispondente, e vi conferiamo il titolo di discepolo dei nostri due sommi, Cartesio e Cousin, con licenza di stamparlo sul frontispizio dei vostri libri, e di prevalervene in ogni altro modo che giudicherete a proposito. »

Se il Rosmini non troppo soddisfatto di questo accoglimento passasse il Reno, e s' internasse nel cuore della Germania, per vedere se *ha contentate le esigenze della scuola tedesca*, secondo il vostro pronostico, io vo pensando che un delegato di qualcuna fra quelle germaniche università potrebbe parlargli in questi termini:

« I figli di Federigo Barbarossa, e di Lutero si tengono molto onorati della vostra visita e del vostro libro, e cominciano a non disperare affatto della civiltà italiana. La vostra patria è indietro da molti secoli, e per ricuperare il tempo perduto, e raggiungerci, ha un lungo cammino

da correre. L'autore di tutti i beni civili e morali che possediamo, di quella mirabile unità nazionale, di cui potete farvi un concetto dando un'occhiata alla nostra carta geografica, di quella unità religiosa, che vi è rappresentata dai nostri simboli e dai nostri libri, è Martino Lutero. I nostri vicini di Francia con quella lor solita boria pretendono che il padre legittimo della gentilezza moderna sia il loro Cartesio; ma non se ne intendono. Lutero è il vero principio di quell'aurea catena, di cui secondo il parere di un vostro zelante apologista, voi sareste il settimo anello. Ma noi, come franchi e veritieri che siamo per natura e per consuetudine, non possiamo consertirvi affatto questo elogio; diciamo bensì, che se non occupate ancora un seggio così eminente, siete in via di giungervi, e vi giungerete col tempo; se continuerete ad andare innanzi, per la via, che avete incominciata. La quale ci pare eccellente, e attissima al proposito, perchè siccome voi affermate da un lato che la scienza non dee cominciare da Dio, e negate dall' altro, (se dobbiam credere a un vostro discepolo,) la necessità della parola per instituirla, venite a spiantare con questi due pronunziati la rivelazione, e la Chiesa; che sono i due maggiori impacci della civiltà moderna. Egli è vero che tutti ci affermano esser voi cattolico e religiosissimo; ma ciò nasce, perchè finora avete avuto un certo ribrezzo della buona logica. Se voi farete d'ora innanzi più a sicurtà con questa disciplina, i vostri principii non falliranno di condurvi a glorioso segno. Credetelo a noi che lo abbiamo sperimentato, e siam di ben altra tempra d'ingegno e d'animo che quei nostri spiritosi e leggieri vicini di oltrereno. Voi siete ora giunto presso a poco al segno del nostro Kant, che fioriva un mezzo secolo fa, e potete annoverarvi fra' suoi alunni. Ma vedete quanto viaggio vi resta ancora da fare per arrivare dove noi siamo! Avete da valicare cinquant'anni di speculazione, che, atteso la nostra fecondità nelle cose ideali, equivalgono a uno spazio di molti secoli. Voi dovete fare e distruggere successivamente nove o dieci sistemi filosofici, (per parlarvi solamente dei barbassori,) onde toccare la meta. E acciò il cammino vi torni più agevole, vi faremo un poco d'itinerario. Voi vi trovate presentemente in una spezie di diritto mezzo fra Emanuele Kant e Amedeo Fichte; imperocchè da un lato introducete una forma intellettiva per ispiegare la cognizione, e dall'altro stabilite che questa forma è obbiettiva, tiene un non so che di divino, anzi è un dio in erba, e non le manca che il *compiersi* e l'*assolversi*, (così voi parlate,) per diventar Dio assolutamente. Tal è il vostro linguaggio; il quale, (sia detto in confidenza,) ci dà non poca consolazione per conto della patria vostra; giacchè se in essa si dà patente di passaggio a tali espressioni, convien dire che sia molto innanzi nella via del progresso. Voi avete dunque sul nostro Emanuele questo vantaggio, che chiamate la vostra forma obbiettiva; oltre che ne ammettete una sola, e non una dozzina e più, come fa il prussiano

filosofo. Il che è già un passo che avete fatto verso il nostro Amedeo; per raggiungere il quale non avete che a conciliare questa obbiettività colla subbiettività del Kant, fermando che l' Ente ideale è subbiettivo e obbiettivo nello stesso tempo. Il che potrete fare, senza ripugnare a voi medesimo; giacchè negando da un lato che l'ente ideale sia una cosa sussistente fuori del soggetto, e affermando dall'altro ch' egli è un oggetto, ne conseguita che, se non è un pretto nulla, esso dee come oggetto immedesimarsi sostanzialmente col soggetto e far seco una cosa sola. Quando voi avrete un ente ideale, che sia ad una soggetto e oggetto, voi lo farete *assolversi* e *compiersi* in Dio, e diventar l' Assoluto, col processo del Fichte; e *l'urto* famoso di questo filosofo, onde si crea il *Me* e il *Non me*, (per servirmi di queste frasi nostrali, che voi avete elegantemente legittimate alla vostra lingua,) vi sarà dato dal *sentimento*, che sforza lo spirito a sentenziare sulla realtà delle cose. Così avendo distinta l'idea del giudizio, *compiuta* e *assoluta* la prima per opera del secondo, non potevate meglio disporre il vostro sistema ad *assolversi* e *compiersi* in quello del nostro Fichte. Omettiamo di proseguire, (come ci sarebbe facile,) mostrandovi il modo con cui dal Fichte passerete allo Schelling, all'Hegel, e compierete il ciclo del nostro panteismo, i cui germi si trovano tutti nel vostro sistema, e abbisognano solo di una mano industriosa ed accorta, che li tragga alla luce. Non ci dà però l' animo di passare sotto silenzio il razionalismo teologico, che, secondo il progresso storico descritto dal vostro patrocinatore, è il sesto anello, che si commette col vostro immediatamente. Non solo nei vostri libri si trova il germe di questo magnifico trovato, ma l'avete condotto già bene innanzi, e avviato verso la sua maturità. E questo è un altro indizio del tirocinio che avete fatto nella scuola critica, e del profitto che ne avete ricavato; giacchè ognun sa che il Kant partecipa collo Spinoza, col Lessing e pochi altri, alla gloria di avere introdotto il razionalismo religioso. Uno dei primi canoni di questo sistema è la confusione della filosofia colla teologia, e la pretensione di ridurre i misteri della fede a verità razionali. Ora ci pare che voi siate molto disposto ad ammetterlo, introducendo in Dio, com'è razionalmente conosciuto, *tre forme* fra *loro realmente distinte*, (cosa affatto contraria a tutta la teologia cattolica,) le quali non ponno esser altro che le tre persone divine; se già non volete introdurre nella Divinità sei cose distinte, che sarebbe una maraviglia maggior della prima. Di queste forme la intelligibilità divina dovrebbe essere, secondo voi, la persona nel Verbo; e infatti lo dite in più luoghi; dal che seguirebbe da un lato, che l'intelligibilità divina, qual si conosce col lume di ragione, è realmente distinta dalle altre divine proprietà; dall'altro lato, che il Verbo, essendo il vostro ente ideale, non è più un Verbo reale, come si è finora creduto, ma solo un Verbo possibi-

le; sentenza, che farebbe morir di gioia quei galantuomini di Ario e di Socino, se fossero ancora in vita. Le quali due opinioni, quando siano uscite dalla vostra penna in modo schietto e preciso, e senza andirivieni, vi procacceranno senza alcun fallo tutti i diplomi che potrete desiderare dalle nostre università, e forse anche qualche bolla della Santa Sede. Ma voi e i vostri discepoli avete sinora parlato su questo articolo in modo così contradditorio e confuso, che non ci assicuriamo bene della vostra sentenza; certo è però, che se la vostra mente non si è ancora affatto dischiusa al lume del razionalismo, la vostra penna ha favorito molto spesso questo sistema. Onde portiamo una viva fiducia della vostra prossima conversione. E siccome voi ci avete promessa da gran tempo una Ontologia, dove discorrerete a dilungo delle tre forme divine razionalmente conoscibili, e realmente distinte fra loro, noi ci uniamo ai vostri discepoli e ai vostri avversari per sollecitarvi a troncar gl'indugi, e ad estinguere quanto prima la sete comune. Fatelo, messer Antonio, in nome dell' Assoluto; e se la grazia del progresso che avete ricevuta da lui compierà l'opera sua, voi toccherete quel settimo e ultimo grado di altezza filosofica, che vi è stato anticipatamente conferito. Imperocchè non vi ha cosa sì grande, che non ci osiamo promettere da quella felice separazione fra il reale e l'ideale, che è il perno del vostro sistema. Frattanto noi sospiriamo il momento, in cui ci darete la teorica del Verbo possibile, lavorata colle vostre mani; dalla quale seguiranno molti possibili, l'uno più bello dell'altro, e sovrattutto una divinità di Cristo possibile, che vi verrà consentita da tutti i nostri teologi razionali, senza eccettuare lo stesso Davide Federigo Strausse. »

Se il mio sogno equivale alla realtà, come dovrebbe succedere, secondo il vostro sistema, voi potete dedurne quanto l'abilità del vostro maestro a *contentare le esigenze della scuola tedesca e dell'eclettica o francese* composta di sensisti, di criticisti, di scettici, di panteisti e di razionalisti gli possa servire « mirabilmente a riconciliare verso la filosofia quelli che se ne adombravano e che argomentando dagli errori in cui tanti filosofi caddero, vedevano nella filosofia un nemico, « il più forte nemico del Cristianesimo [1]. » E questo è appunto il motivo che m'induce a scrivere contro la filosofia rosminiana meno rimessamente, che voi forse non bramereste, e che non bramerei io stesso verso un uomo così rispettabile, come il Rosmini. Imperocchè, se la sua dottrina, (quando egli non si risolva ad emendarla radicalmente,) pigliasse piede nelle scuole cattoliche, io non oserei più condannare coloro, che veggono *nella filosofia un nemico, il più forte nemico del Cristianesimo*. Vero è che voi tentate di mettere anche me nello stesso lecceto, assegnandomi un posto onorato, benchè men sublime

[1] Lett. II, p. 56.

del vostro, nei sette anelli; giacchè dopo aver chiamato *ontologismo* (ehi-furbetto!) il sistema dello Schelling e dell'Hegel, aggiugnete maliziosamente: « Ora dev' ella la filosofia fermarsi all'Ontologismo? Voi « lo credete: ma *l'omeopatia se è buona in medicina, non è certo applica-* « *bile alle scienze speculative:* questa sentenza è vostra [1]. » La mia ripugnanza per l' omeopatia filosofica è salva, se vi si prova, che nè il panteismo dello Schelling o dell' Hegel, nè quello dello Spinoza, nè qualunque panteismo del mondo, o altro sistema eterodosso, non ha nulla che fare coll' ontologismo, che ripugna diametralmente a' suoi principii, che è psicologistico per essenza, e che non può essere combattuto e spiantato, se non colle dottrine degli ontologisti. Ora io ho provato tutto ciò lungamente nel primo libro della mia Introduzione, anzi si può dire che tutto quel libro è una continua prova di questo assunto. Ho mostrato che ogni errore eterodosso muove dal sensibile e dall'esistente; che incominciando dal sensibile, dall'esistente, egli è impossibile l'innalzarsi all'Intelligibile e all' Ente, perchè non si può trovare il termine interposto della creazione; che tal fu l' origine di tutte le eterodossie le più speciose e squisite, e segnatamente del panteismo germanico; che l' assoluto dei Tedeschi è una cosa relativa e sensibile, un concreto creato, un astratto subbiettivo; che tale è pure l' origine del vostro preteso ideologismo, perchè l' ente possibile, se si sequestra dall' intuito dell' Ente reale e assoluto, diventa una mera astrazione insidente nello spirito, com'è effettivamente, secondo il Rosmini, e secondo voi medesimo, benchè vi ostiniate a negarlo, come vedremo. E dopo tutte queste prove, voi credete di annullare le mie conclusioni con un semplice vocabolo usato a sproposito, chiamando *ontologismo* il panteismo germanico, come potreste chiamare *spiritualista* l'Helvetius, e *teista* lo Spinoza, perchè parlano dello spirito e della Divinità nelle loro opere! In verità che, scrivendo in tal modo, pare che invece di difendere il vostro maestro vogliate burlarvene e far ridere i vostri lettori. Finchè adunque non avrete provato meglio che io ebbi il torto a porre i panteisti di ogni colore fra i partigiani del psicologismo, io potrò continuare in buona coscienza a proporre l'ontologismo come la panacea universale delle eresie filosofiche, compresa la vostra, senza cessar per questo di essere *allopatico*.

Voi entrate ora in una materia più importante, cioè nella distinzione fra l'*idea* e il *giudizio*, strettamente collegata colla separazione dell' ideale dal reale, cardine della filosofia rosminiana. E benchè, secondo il vostro solito, vi contentiate di ripetere magistralmente i dogmi del vostro maestro, come fossero testi delle Scritture, o canoni di un concilio ecumenico, senza consolarli di alcuna prova, mi è d'uopo tuttavia, per mostrarne la vanità, spendervi intorno qualche ragionamento. Comincerò dalla critica che fate della scuola scozzese e del

[1] Lett. II, p. 56.

Kant, a cui succede pure, secondo il solito, la celebrazione del vostro maestro.

« La Scuola Scozzese rese un vero servizio alla moderna filosofia mo-
« strando con una psicologia meglio fatta di quella di Locke e di Con-
« dillac che la *percezione* è un giudizio, un conoscere per affermazio-
« ne [1]. » In ciò non consiste il vero *servigio* reso alla filosofia dagli Scozzesi colla loro teorica della percezione. Il merito principale di quella scuola illustre è di avere mostrata in parte l'assurdità dell'errore, che ai dì nostri fu rinnovato dal Rosmini. Innanzi a lei una buona parte dei filosofi aveano creduto che la cognizione degli oggetti non sia immediata, che tra le cose conosciute e lo spirito conoscente si traponga una certa imagine spirituale dell'oggetto, e che questa imagine sia l'unico termine del nostro conoscimento. Tommaso Reid mostrò che questo presupposto, oltre all'essere gratuito, ripugna all'esperienza; che lo spirito apprende immediatamente la cosa a cui pensa, senza mediatore di sorta, e che quindi la percezione dell' oggetto, e l'idea, nel senso ordinario di questa voce, sono una cosa medesima. L'idea infatti si può considerare obbiettivamente e subbiettivamente. Obbiettivamente e platonicamente non è altro che la cosa stessa conosciuta in relazione col nostro conoscimento; subbiettivamente, e nel senso più volgare, è la percezione o l' intuito della cosa conosciuta. Nei due casi il voler disgiungere l' idea dalla cosa è tanto assurdo, quanto il voler separare una relazione dai termini che la costituiscono. La cosa certo lascerebbe di essere idea rispetto a noi, se venisse meno la nostra intelligenza creata atta a contemplarla; non perciò succederebbe in lei il menomo mutamento; il quale cadrebbe solo sulla relazione, che non può durare, se manca l' uno dei termini da cui risulta; come posti tre angoli eguali fra loro, se due di essi si annullano, il terzo dura nel suo essere, ma perde la relazione di eguaglianza effettiva che aveva coi due altri. Il supporre adunque che l'Idea sia un non so che di separabile dall'intuito o percezione della cosa, e dalla cosa percepita o intuita, è un presupposto combattuto dall' evidenza. Il discorso ne conferma eziandio la falsità, stante gli assurdi che ne provengono, e la necessità logica, che se ne induce, dell' idealismo e dello scetticismo più perfetto. La scuola scozzese lascia poco o nulla a desiderare nel modo con cui ha stabilito e messo in luce questo punto rilevantissimo della psicologia.

« Errò solo allora quando affermò questo giudizio essere inesplica-
« bile, un prodotto delle leggi soggettive dello spirito umano, aprendo
« così il varco al criticismo [2]. » Su questo articolo vi sarebbe molto da dire, benchè io non neghi che la scuola scozzese abbia data una teorica imperfetta del giudizio. Voi però non avete ragione di ringalluz-

[1] Lett. II, p. 88. [2] *Ibid.*

zarvene, perchè se il Reid errò in qualche parte, il vostro Rosmini, come vi mostrerò in breve, si scostò affatto dal vero. Ma il tema del giudizio, ve lo ripeto, non è il titolo più onorevole degli Scozzesi; bensì quello della percezione. Intorno alla quale essi trattarono a perfezione il punto sovraccennato, ma avendone trascurati alcuni altri di gran rilievo, a ciò si dee attribuire la poca fortuna della loro teorica in molte scuole di Europa, e in parte la nascita della filosofia critica. Questa materia è così connessa col soggetto principale del nostro discorso, che mi è d' uopo trattenermivi per qualche momento.

Il primo difetto degli Scozzesi fu l'applicare la loro teorica della percezione alla sola cognizione dei corpi, e del nostro spirito. Oltre agli oggetti materiali e a sè stesso, l' uomo ha pure la conoscenza di Dio, e possiede molte idee specifiche e generiche delle cose. Il modo, con cui conosciamo il Creatore, i generi e le specie, è egli simile a quello, con cui percepiamo i corpi e lo spirito nostro, benchè sia tanto diversa la natura delle cose conosciute? Ecco una quistione importantissima, che gli Scozzesi non pensarono pure a proporre in modo distinto e preciso. Se l'avessero fatto, si sarebbero ben tosto avveduti che gli oggetti delle cognizioni umane si dividono in due classi differentissime, l'una delle quali comprende gl' individui e i concreti, l'altra i generali e gli astratti. Avrebbero inoltre avvertito che in ogni menomo atto conoscitivo intervengono quei due elementi, e ch' egli è impossibile il separarli, pensando l' individuale e il concreto senza il generale e l' astratto, e viceversa. Infine questa inchiesta gli avrebbe fatti accorti che essi avevano sottoposta all' analisi la percezione dei corpi solo per metà, considerando unicamente l'elemento della individualità e concretezza loro, e trascurando l' altro, che accompagna questa come ogni altra parte della cognizione. E fu appunto l'aver negletto l'elemento astratto e generico contenuto nella percezione dei corpi, che indusse il Kant, e poscia il Rosmini, (per non parlare di altri filosofi,) a occuparsene specialmente; ma essi d'altra parte avendo trascurato l'elemento concreto e individuale così bene analizzato dagli Scozzesi, riuscirono a una conclusione assurda, nè poterono cansare uno scetticismo assoluto, che ripugnando a sè medesimi.

Ogni cognizione consta, lo ripeto, di due elementi, l' uno dei quali è individuale e concreto, l'altro astratto e generico. Così, ponghiamo, quando io penso al libro che ho sotto gli occhi, la mia cognizione consta 1° dell'individualità e concretezza di questo libro; 2° del genere libro in universale. Se lasciando da parte il libro presente, rivolgo il mio pensiero al libro in universale, cioè al secondo elemento summentovato, questo elemento non apparisce già solo allo spirito, ma gli si mostra accompagnato da un altro elemento concreto; il quale non essendo più, secondo l'ipotesi, il libro individuale, che mi sta dinanzi, dee

essere di un'altra natura. Qual è questo concreto? Per appurarlo circoscriviamo bene l'idea, di cui si tratta. L'idea generica di libro, convenendo a tutti i volumi del mondo, e non essendo circoscritta a nessuno, rappresenta non un libro reale, ma un libro possibile o vogliam dire la possibilità del libro. Questa possibilità mi apparisce come reale, perchè se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile. Ciò vuol dire che la possibilità, per esser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in una cosa reale; la quale d'altra parte dee essere di natura diversa dalla cosa possibile, perchè altrimenti questa non sarebbe possibile, ma reale. Così, se il soggetto a cui aderisce la possibilità del libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe annullato come possibile; il che è contro l'ipotesi; giacchè io non penso a un libro reale, ma solo a un libro possibile. Il reale, che costituisce la possibilità del libro, dee dunque essere di un'altra natura. Qual sarà ella? Possibile vuol dir pensabile, giacchè la misura del possibile è l'intelligibile, cioè quello che può essere pensato. Ma pensato da chi? Da me forse, o da altri uomini, o da un altro genere di spiriti creati? No sicuramente, poichè il mio libro possibile mi si rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno, immenso, immutabile, assoluto; proprietà, che cader non possono in alcuna creatura. Dunque il pensiero concreto, che serve di fondamento al mio possibile, dee essere investito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante e assoluto. L'idea generica del libro consta adunque di questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un concreto pensante o assoluto, che sostiene questa possibilità.

Ho allegato questi due esempi per chiarire come in ogni cognizione umana si trovano i due elementi del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale, inseparabilmente riuniti. Ma da essi risulta un altro fatto degno di essere notato. Nell'idea del libro reale allegata pel primo esempio abbiam veduto che il secondo elemento era il libro generico. Quando poi separammo questo elemento dall'altro, per considerarlo separatamente, trovammo ch'esso racchiudeva un concreto di diversa natura, cioè un concreto necessario e assoluto, non contingente e relativo, come quello del primo esempio. Ma tal secondo concreto era forse separato dal libro generico, quando questo concetto era associato a quello del libro reale nel primo caso soprascritto? No sicuramente; giacchè l'astratto assoluto del libro possibile dovendo fondarsi in un concreto della stessa natura, cioè ugualmente assoluto, non poteva, anche nel primo esempio, appoggiarsi al concreto contingente e finito del libro reale. Dunque la cognizione del libro reale, oltre ai due elementi già espressi, ne conteneva un terzo, e quindi ella veniva a constare 1° di un elemento concreto, e individuale, ma contingente e relativo; 2° di un elemento generico e astratto; 3° di un elemento con-

creto e assoluto, sostegno dell'elemento generico. Dal che si vede, che quando io disgiunsi dal primo concreto l'elemento generico, questo trasse seco il secondo concreto, che servendogli d'appoggio, ne è inseparabile.

Quest'analisi della cognizione del libro reale è ella compiuta? Veggiamo. L'elemento concreto e relativo di esso libro,essendo contingente, non ha in sè stesso la ragion sufficiente della sua realtà. La qual ragione dovendo essergli estrinseca,nè potendo essere dotata di contingenza, perchè in tal caso non sarebbe *sufficiente*, uopo è che sia necessaria e assoluta. Ma una ragion prima non può esser necessaria e assoluta,se non è concreta; e se non è pensante non può essere ragione. D'altra parte la ragion sufficiente di una cosa contingente e esteriore non può esserne ragione sufficiente, se non in quanto ne è cagione efficiente e cagion prima; nè può essere cagion prima, se non creando propriamente e totalmente il suo effetto. Mi contento qui di accennare un processo ontologico, che ho dichiarato in parte di sopra e negli altri miei scritti. Dunque l'elemento concreto e contingente del mio libro si connette logicamente con un elemento concreto, assoluto e pensante, ragion sufficiente e cagione efficiente, ragione e cagion prima dell'altro, che è quanto dire principio creativo di esso. Ma vi può essere più di un Assoluto? No certamente. Dunque questo Assoluto,creatore del concreto contingente, s'immedesima numericamente coll'Assoluto, sostegno dell'elemento generico. Imperò la cognizione del libro reale viene a comprendere quattro elementi, uno dei quali è contingente, due son necessari, e il terzo è una sintesi del contingente e del necessario; cioè 1° l'elemento concreto e individuo, ma contingente; 2° l'elemento generico e assoluto; 3° l'elemento concreto e assoluto considerato come sostanza, che regge l'elemento generico e assoluto; 4° lo stesso concreto e assoluto considerato come causa creatrice (ragione e cagione) dell'elemento concreto e contingente.

Veduto quali siano gli elementi intellettivi della cognizione di cui si tratta, cerchiamo il loro organismo, cioè il modo in cui s'intrecciano insieme e concorrono a formare una sola cognizione. Questo organismo si può ridurre ai capi seguenti. 1° L'elemento concreto e contingente ha verso l'elemento generico la relazione di contenuto verso il suo contenente, metaforicamente parlando; perchè il generico è molto più esteso dell'individuale, e l'astratto del concreto, come nel giudizio il predicato è più esteso del soggetto, e lo contiene in questo senso. Così in proposito dell'idea del libro, il libro individuale e concreto è nel libro generico, e non viceversa. 2° L'elemento generico, che è contenente verso il concreto contingente, diventa contenuto rispetto al concreto assoluto, perchè il concreto assoluto, benchè individuo, essendo infinito per ogni parte, si stende più largamente dell'elemento

generico. Così nella cognizione del libro, l'idea del libro generico è contenuta nell'Assoluto, il quale, oltre a tal nozione, contiene il concetto di tutti gli altri possibili. 3° L'elemento concreto e contingente contenendosi nel generico, e questo essendo compreso nel concreto assoluto, ne segue che il concreto contingente si contiene *a fortiori* nel concreto assoluto, benchè tramezzi fra loro il generico, quasi uno strato interposto fra l'assoluto e il contingente, se mi è permesso di valermi di questo traslato. 4° L'elemento generico contenendosi nel concreto assoluto, come sostanza, (giacchè l'Assoluto è la sostanza che regge il generico,) ne segue che il concreto contingente sussiste nell'assoluto, non come in sostanza sua propria e quindi seconda, ma come in sostanza prima. Egli è in questo senso che l'Apostolo santificò il detto del poeta greco, *in Deo vivimus, movemur et sumus* [1]. 5° L'elemento concreto e contingente avendo verso il concreto assoluto, oltre la relazione di sostanza seconda verso la sostanza prima, quella di effetto verso la causa, e di causa seconda verso la causa prima, ne segue che si contiene in lui e ne dipende doppiamente, cioè come sostanza creata sostenuta dalla sostanza increata, e come effetto creato dalla causa prima. 6° Siccome l'elemento generico s'interpone fra il concreto contingente e il concreto assoluto come sostanza, esso s'inframmette eziandio fra loro, in quanto il concreto assoluto è causa dell'altro concreto. 7° Questo interponimento del generico fra il concreto contingente e il concreto assoluto come causa, ci spiega l'origine del concreto contingente dall'assoluto, e ce la mostra in ciò, che l'Assoluto causante e creatore concretizza e individualizza il concetto generico; nel che consiste l'atto della creazione. La creazione non è altro che l'individuazione di un' idea generale, e quindi il passaggio dal concreto assoluto al relativo, mediante il momento intermedio delle idee generali. 8.° Le idee generiche appartengono dunque al nesso dei due concreti, e quindi al termine intermedio della formola ideale, i cui estremi ad essi concreti rispondono. 9° Il concreto assoluto, come vedemmo, è pensante, e quindi pensabile assolutamente. La sua pensabilità assoluta, cioè l'intelligibilità, lo costituisce come ideale, e la concretezza lo costituisce come reale. L'idealità e la realità in sè stesse sono perfettamente identiche per quanto si conoscono da noi razionalmente, e la distinzione reale che ne facciamo non riguarda che la relazione estrinseca dell'idealità verso gli spiriti creati [2]. 10° L'idea, come elemento generico,

[1] Act. XVII, 28.

[2] Se si ammette l'opinione di alcuni teologi cattolici, che l'intelligibilità divina sia il Verbo o più tosto abbia una relazione speciale e misteriosa col Verbo, si dee dire che v'ha distinzion reale fra l'intelligibilità e le altre relazioni divine, non in quanto essa è naturalmente conoscibile, ma in quanto è sovrintelligibile e appartiene al mistero dell'essenza. Imperocchè è dettato di filosofia cattolica, che in Dio, per quanto è razionalmente conosciuto e conoscibile, non vi ha e non vi può essere alcuna distinzione reale.

non è l'ideale, ma è nell'ideale, come il contenuto nel contenente, e la parte nel tutto, discorrendo per metafora. 11° V'ha un solo ideale, cioè l'ideale assoluto. Si può dire metaforicamente che lo spirito umano partecipa di questo ideale, purchè non s'intenda di una comunicazione come quella dei gassi, della luce, del calorico, e del fluido elettromagnetico, (come par che faccia il Rosmini col suo *ente iniziale*, cui egli fa *assolvere* di proprio moto nell'*ente completo* e diventare *assoluto*,) e simili chimere. Se si vuol parlar con rigore bisogna dire che le intelligenze create partecipano all'Ente ideale veggendolo in sè stesso, nella sua indivisa unità, benchè imperfettissimamente, in quanto è intelligibile, come tutti gli occhi degli animali terrestri apprendono obbiettivamente lo stesso sole. E siccome negli ordini meri della ragione non v'ha distinzion reale fra l'intelligibile e l'intelligente assoluto, cioè fra l'ideale e la sua realtà, ne segue che le menti umane apprendendo imperfettamente l'ideale, apprendono pure il reale assoluto colla stessa misura. Solo non possono apprendere l'essenza dell'Ente reale e ideale, e certe perfezioni, come le tre persone divine, e la lor distinzione reale, perchè quella e queste sono sovrintelligibili. Ben è vero che i comprensori, mediante un aiuto superiore, cioè un *lume di gloria*, possono avere una notizia imperfetta, ma diretta del sovrintelligibile; il quale quaggiù non ci è noto per ragione, ma solo per fede, in virtù di certe analogie rivelate e definite dalla Chiesa. 12° Questo intuito immanente e perenne del concreto assoluto reale e ideale, e delle idee contenute in esso, come sostanza, e individuate da esso, come causa, coll'atto creativo, è la celebre visione ideale, presentita dai più celebri filosofi antichi della Grecia e di Oriente, e insegnata più espressamente da santo Agostino, da san Bonaventura, dal Ficino, dal Malebranche, e da Sigismondo Gerdil. 13° Il reale non è unico e incomunicabile assolutamente come l'ideale, ma doppio; l'uno è il reale o concreto assoluto, l'Ente; l'altro è il reale o concreto relativo, l'esistente. Il loro nesso è la creazione libera e sostanziale dell'esistente fatta dall'Ente. 14° Il reale assoluto, come pensante, concepisce in sè stesso l'esistente, come possibile nelle idee generiche, e lo attua, come libero, fuori di sè. In quanto lo concepisce dentro colle idee generali, è *ragion sufficiente;* in quanto lo crea con un atto libero di fuori, è *cagione efficiente* del reale contingente e finito. 15° Il reale assoluto creando il real contingente, secondo le idee generali, come una copia conforme all'originale, rende esso real contingente intelligibile, e gli comunica quella intelligibilità relativa, che a rigore non si distingue dall' assoluta, giacchè non si disgiunge specificamente nè numericamente da essa. Le cose contingenti sono dunque rese intelligibili dalle idee generali, e queste dall' ideale, di cui sono una appartenenza. Quindi è che noi conosciamo le cose create nelle idee divine, che le rappresentano. Ma

come d'altra parte apprendendo l'ideale apprendiamo altresì il reale assoluto, che ne è inseparabile; così apprendendo le idee generali percepiamo altresì le cose finite, in cui esse sono individuate. L'idea generica è condizione necessaria, e termine o oggetto parziale, e non già totale, della cognizione che abbiamo delle esistenze, come vuole il Rosmini. 16° Apprendendo l'ideale, noi conosciamo altresì con esso il reale assoluto, che ne è inseparabile; ma questa ragione non può applicarsi al reale contingente, che, effetto di libera creazione, non ha nessuna connessità necessaria colle idee generali che il rappresentano. Come dunque il percepiamo unitamente a' suoi tipi? Non si può spiegare questa percezione attestata dalla esperienza, se non ammettiamo che lo spirito ha l'intuito della creazione, cioè dell'individuazione delle idee generali. 17° E veramente lo spirito dee aver questo intuito, se la nozione del contingente importa l'intuito della sua ragione e cagione, come abbiam veduto; ma d'altra parte la nozione stessa del contingente, non potrebbe aver luogo, se innanzi ad essa, (parlo di precedenza logica,) lo spirito non vedesse essa ragione e cagione. Dunque la mente nell'intuito discende dal concreto assoluto al concreto contingente per mezzo dell'atto creativo, e non viceversa, e in questo processo primigenio si fondano i privilegi e l'eccellenza della sintesi e del raziocinio deduttivo, e la ragionevolezza e necessità scientifica dell'ontologismo. 18° Siccome l'intellezione, che l'Ente ha delle idee generali, è l'atto intellettivo e necessario di Dio *ad intra*, e l'individuazione che l'Ente fa di tali idee creandole, è l'atto volitivo e libero di Dio *ad extra*, ne segue che noi, apprendendo il concreto assoluto, apprendiamo altresì un atto intellettivo e volitivo della Divinità, non già nella radice dell'essenza incomprensibile, ma nel suo termine intelligibile intrinseco ed estrinseco. Il che è una novella prova dell'intuito, che abbiamo del reale assoluto.

Il lettore mi perdonerà questa intramessa necessaria per dichiarare molte cose dianzi accennate, e spianar la via ad altre che dirò in appresso. Voi, sig. Tarditi, potete raccogliere da questi brevi cenni, che la formola ideale con tutto il suo organismo si trova implicata nel menomo atto cogitativo. Vi si trova è vero in modo perplesso e confuso, secondo l'indole della cognizione intuitiva; ma la riflessione a poco a poco la va esplicando, e dichiarando; nè potrebbe esplicarla, se la notizia confusa non precedesse, giacchè la facoltà riflessiva non può entrare in atto; laonde ogni processo riflessivo dee muovere da un giudizio espresso con una proposizione originale. Questa proposizione primigenia, per essere compiuta e perfetta nel suo genere, dee esprimere nel modo più sommario il contenuto e l'organismo genuino della formola. Tal è il principio protologico da me stabilito ed espresso in questi termini: *L'Ente crea l'esistente;* la qual proposizione esprime inte-

gralmente, ma nel modo più complessivo, il contenuto e l'organismo della formola ideale. Se le si aggiugnesse qualche cosa e si dicesse per esempio: *Iddio crea il mondo spirituale e il mondo materiale*, la proposizione come protologica peccherebbe per eccesso , arrecando nell'intuito ideale maggior distinzione di conoscenza riflessa che non è necessaria per poter cominciare logicamente il processo scientifico; onde ella non sarebbe elementare, nè costituirebbe il primo anello della scienza. Se le si sottraesse qualcosa, e si dicesse verbigrazia: *L'Ente è*, verrebbe meno una parte del contenuto ideale; laddove serbando i tre termini, ma variandone la giacitura e dicendo per cagion di esempio: *L'esistente è creato dall'Ente*, se ne vizierebbe l'organismo, introducendo nel processo ideale il metodo prepostero dei psicologisti. Vedesi adunque che la formola ideale contiene confusamente tutta la scienza in virtù dell'intuito, che l'accompagna e ne è il fondamento, e non ci reca che quella prima ed elementare distinzione de' suoi tre termini, che è necessaria per cominciare l'esplicazione scientifica in tutte le sue parti.

So che voi, per annullare questa mia formola , ripeterete ciò che avete detto più volte, esser ella un risultato del ragionamento, e aver io ragionato finora per istabilirla e rinvenire nel conoscimento tuttociò che ci ho trovato. Ma in prima distinguete la formola dal modo, con cui la provo. La formola contiene in modo distinto tre soli elementi, nei quali gli altri si racchiuggono solo in quel modo confuso che è proprio dell'intuito. Ciò che mi dà la formola non è il raziocinio, ma la parola. Imperocchè quando uno intende quel corto pronunziato: *l'Ente crea l'esistente*, ha la formola bella e fatta. Che se io per trovar questa formola ho proceduto per ipotesi, come vi ho già raccontato, la formola non fu anche per me che un'ipotesi, cioè un preambolo scientifico, non un dogma, cioè un articolo di scienza, finchè non l'ebbi pienamente verificata. E come preambolo scientifico ella era certo il risultato del discorso; ma quando, avendola verificata, cessò di essere per me un semplice mezzo preparatorio, e divenne un principio, ella mutò natura scientificamente, e venne a fondarsi in sè stessa e non nel discorso. Questo in tal caso è come le centine e le armadure, che sostengono la volta solamente finchè essa non ha fatto presa. Così l'ipotesi si appoggia al discorso finchè è mera ipotesi; ma quando è verificata e lascia di essere ipotesi, si regge da sè, cioè per la sua intrinseca evidenza. La verificazione infatti non è altro che un complesso di spedienti, (fra' quali il raziocinio occupa un luogo notabile,) messi in opera per abilitare sè stesso a cogliere riflessivamente e con distinzione quella evidenza, che all'intuito risplende. Perciò quando la verificazione è compiuta, la confusione riflessiva cessa, e l'evidenza intuitiva, diventando distinta, produce da sè sola la persuasione rifles-

sa. Succede in tal caso presso a poco ciò che avviene quando s'impara una lingua difficile e sintetica, come per esempio il Tedesco; chè nei principii per determinare il vero senso delle parole e delle frasi, e il costrutto delle clausole, è d'uopo fare molti brevi discorsi e raziocinii, i quali sono tante piccole ipotesi ordinate ad intendere l' autor che si legge; ma quando si possiede l'idioma sufficientemente, ciò non è più necessario le più volte, e ogni parte del discorso si dichiara e legittima da sè stessa. Quanto poi alla prova che io ho allegata della formola ideale, voi potete applicare all' obbiezione che mi fate la medesima risposta. Imperocchè io non ho voluto con tutto il mio discorso che abilitare chi mi legge a rendersi distinta nella riflessione la formola intuitiva. — Ma voi avete raziocinato e sillogizzato; e qui si tratta di intuito immediato. — Gran peccato è dunque il raziocinio, secondo voi, ed è forse per questo che voi ne usate con tanta parsimonia. Ma riconciliatevi seco in sicurtà di coscienza; chè il raziocinio, come vi ho già dichiarato, è uno degli strumenti della riflessione ontologica per rendere distinto ciò che è confuso nella cognizione intuitiva. Ora qui non si tratta del solo intuito, perchè non si può parlare di esso, se la riflessione non soccorre, non essendo pure in tal caso possibile il ripensarlo; onde il mero intuito, senza soccorso della cognizione riflessiva, è escluso dal linguaggio, come dalla scienza. Il mio scopo era dunque di far riverberare nella riflessione ciò che si contiene mescolatamente nell'intuito; e a tal effetto mi valsi della sintesi e del raziocinio, come di strumenti adequati e legittimi al proposito. Ma raziocinando, non volli già procacciare a me o ad altri idee nuove; solo intesi a rendere distinti e riflessivi i concetti preesistenti come confusi e intuitivi. A voi fa scrupolo l'intervento dell' argomentazione in questo caso, perchè movete da una teorica usuale, ma radicalmente falsa del raziocinio. Secondo la quale si crede che il raziocinio deduca dai principii certe idee nuove, che prima non si avevano. La cagione di questo errore si è, che la conseguenza di un sillogismo è veramente nuova per la cognizione riflessa; onde se non si ha l' occhio che alla riflessione, pare che la conseguenza nelle premesse non si contenga. Ma ella vi si contiene, e dee contenervisi, acciò il sillogismo possa correre, e sia conforme alle leggi; se non che la notizia, che è distinta e riflessiva nella conclusione, si trova confusa e solo per modo d'intuito nelle premesse. Il che d'altra parte risponde a coloro, che cadendo nell'eccesso contrario all'accennato, pretendono che il sillogismo sia inutile, come quello che non arroge nulla alla cognizione, e vizioso, come inchiudente di necessità un diallelo o circolo sofistico. Imperocchè il sillogismo essendo uno strumento, di cui lo spirito si vale per esplicare i principii, e maturare i germi, che vi sono racchiusi, è di grandissima importanza; e il suo ufficio essendo meramente esplicativo,

cioè indiritto a mostrare la medesimezza della conclusione colle premesse, rendendo distinto il confuso, e facendo trapassare allo stato riflesso i dati intuitivi, la sua struttura non contiene alcun circolo o paralogismo di sorta. Del resto, che il raziocinio sotto ogni sua forma non faccia che esplicare e illustrare una cognizione preesistente, apparisce manifestamente dalla sua struttura; la quale in ogni altro caso è non pure inesplicabile, ma assurda. Imperocchè i giudizi, di cui si compone il ragionamento, essendo sintetici, (giacchè ogni giudizio, che non sia nominale, è sintetico, come ho provato altrove, salvo un solo [1],) e il meccanismo raziocinale consistendo nella sintesi dei due estremi, mediante la loro sintesi col mezzo termine, egli è chiaro che l'operazione sarebbe impossibile, se lo spirito, che riflettendo discorre, non lavorasse sovra una sintesi complessiva e primitiva, di cui l'operazione sintetica del raziocinio è la riproduzione distinta e il districamento. Questa sintesi primitiva è data dall' intuito. Senza di essa non si potrebbe mai unire un soggetto con un predicato e fare un giudizio semplice e primitivo; perchè siccome il predicato non può trovarsi già unito al soggetto che nelle proposizioni complesse e nei giudizi anteriori, come mai l' unione si potrebbe fare da principio, se lo spirito non la ricevesse bella e fatta dall' oggetto delle sue intuizioni, ricamando per dir così sulla tela della cognizion riflessa gli aggregati ed intrecci parziali e il totale componimento contemplato dall' intuito, cioè l'organismo ideale? Così, verbigrazia, questo giudizio: *l' Ente è eterno*, è evidentemente sintetico, poichè l'idea di eternità è distinta da quella di Ente. Ma come mai l' uomo avrebbe potuto unire insieme la prima volta queste due idee, e formarne un giudizio apodittico, se non le avesse vedute indissolubilmente congiunte? Ed è appunto questa indissolubilità che fa credere a molti il giudizio essere analitico, parendo loro che l'idea di eternità si contenga in quella di Ente, perchè ne è inseparabile, e lo spirito discorre necessariamente dall'una all'altra. Questo passaggio si spiega a meraviglia, mediante l'intuito che ci dà il concetto dell' eterno collegato con quello dell' Ente nell' organismo ideale, come il concetto correlativo di tempo si unisce con quello della creazione. Quindi è, come l'abbiamo già avvertito più volte, che i giudizi benchè sintetici sono autorevoli, perchè la sintesi non proviene dall'uomo, come vuole il Kant e con esso il Rosmini, ma da Dio stesso parlante allo spirito. Che se lo spirito nostro vede nell'obbietto ideale la testura necessaria e le varie sintesi dell'organismo ideale, ma la sua intima ragione non vede, egli è perchè non può apprendere quaggiù l' essenza divina, nè mirare nella sua semplicissima e sovrintelligibile unità la tela dell'intelligibile. Dunque, per conchiudere, tanto è lungi che il fatto del raziocinio escluda la simultaneità dell'intuito, e la no-

[1] *Introd.*, t. II, p. 105-111.

lizia primigenia e immanente della formola ideale, che anzi la presuppone e non può aver luogo, nè spiegarsi in alcun modo senza di essa. Dal che potete anche conoscere quanto ragionevolmente abbiate concluso che la formola ideale è un' ipotesi, ovvero ch' ella non può essere un principio ma solo una conseguenza, perchè mi son servito a illustrarla e difenderla del discorso; quasi che io avessi potuto far il menomo ragionamento, senza preconoscere essa formola. Avvertite infatti che nel mio discorso sovrascritto, chiamando a rassegna i vari elementi racchiusi nell'atto conoscitivo, a mano a mano ch'io svelava e metteva in luce distintamente e riflessivamente uno di tali elementi, un'evidenza irrepugnabile confermava il mio dire, perchè la riflessione leggeva nell'intuito la presenza di tale elemento, veduto prima confusamente dall'intuito solo; il quale non sa leggere, perchè non ha appreso a parlare, nè possiede occhiali da aiutare la vista, e ingrossar gli oggetti per distinguerli. Che se supponeste che prima tale elemento inavvertito non ci era noto in alcun modo, il processo raziocinativo diverrebbe un giuoco di gherminelle inesplicabile e contraddittorio.

« Kant più profondo filosofo e più sagace osservatore di Reid, vide « che il conoscere per affermazione suppone un conoscere anteriore per « puri concetti *a priori* e si mise a rintracciarli. Errò nell'applicazione « del buon metodo; e riuscì a una moltiplicità di tali concetti o *forme* « dell'intelletto le quali, come molte, dovevano necessariamente limi- « tarsi le une le altre, e così invece di sollevarsi alla vera *forma* che es- « clude ogni limitazione o determinazione per poterle poi tutte riceve- « re, cadde nell'errore funesto di credere soggettive le forme da lui tro- » vate [1]. » Secondo il vostro solito, voi scambiate qui il vizio colla virtù, lodando il Kant di ciò onde vuol essere principalmente biasimato; il che non è meraviglia, poichè non avete altra guida per governarvi nella vostra peregrinazione filosofica, che il lume abbacinato del Rosmini; e somigliate a un piloto, che pigliasse la luce di sant' Ermo, o uno di quei fuochi fatui che talvolta svolazzano per l'aria nelle notti estive, in cambio della stella polare. Quando voi volete giudicare della verità o falsità di una dottrina, ricorrete per ottimo spediente al vostro regolo, senz' avvedervi ch' esso non somiglia punto a quello di Policleto; ma piuttosto al vostro ente ideale, e che l'uno è tanto buono a servir di misura pei sistemi filosofici, quanto l' altro a rischiarare e costituire gli oggetti reali. Servendovi di questa norma, voi lodate il Kant per aver detto che *il conoscere per affermazione suppone un conoscere anteriore per puri concetti a priori;* perchè in effetto il vostro maestro è intinto della medesima pece. Ma questo, non che essere stato un progresso verso la scuola scozzese, fu un vero regresso, e il principio di tutti gli errori della filosofia critica; e in ispecie di quella subbiettività, che vi fa

[1] Lett. II, p. 58.

afa, e che è scomunicata da voi così piacevolmente, dopo avere levato a cielo il principio che la produce. Tommaso Reid non avea peccato a dire che si comincia col giudizio;ma sì a fare di questo giudizio un'analisi imperfetta; considerando un solo di quei moltiplici elementi,che ho enumerati, e che in ogni cognizione si contengono. Egli ristrinse la percezione all'individualità dei corpi; e non s'avvide ch' ella abbraccia egualmente l'elemento generico e l'elemento concreto assoluto, senza dei quali il concreto contingente non può meglio esser pensato che sussistere. Il non avere avvertito l'elemento generico gli tolse il modo di dichiarare acconciamente la natura dell'atto giudicativo, e lo costrinse ad ammettere un giudizio misterioso e inespicabile. Il non aver considerato l'elemento concreto e assoluto l'indusse a considerare lo spirito umano come il vero e primo autore del giudizio, e quindi a ripetere la sintesi giudiziale da un atto subbiettivo, e da una legge recondita della mente umana. Il che distruggeva l'obbiettività del vero e spianava la via al criticismo. L'imperfezione della teorica del giudizio insegnata dagli Scozzesi deriva dunque dai vizi della loro dottrina sulla percezione; e questi vizi, che sono per sè negativi, e consistono in un' analisi parziale e manchevole, produssero, come accade, degli errori positivi. Ora che fece il Kant? Invece di supplire alle lacune della scuola di Edimborgo, e adempierne i difetti, ne rimosse quel buono che c'era; ampliò e rese universale il germe cattivo, soffocando i semi di vero che l'accompagnavano. Il Reid avea ammesso una percezione immediata, un'idea obbiettiva e affermativa del concreto corporeo; ma non avea egualmente riconosciuta la percezione del generico e del concreto assoluto, e l'obbiettività del giudizio, che accompagna la percezione di quei vari elementi, e gli congiunge insieme. Invece di stabilire, come avrebbe dovuto fare, che il giudizio appartiene all' oggetto percepito, e che il vero e primo giudicante è l'oggetto medesimo che si pone con tutte le sue parti innanzi al soggetto, egli volle ripetere da questo l'atto giudicativo, e tolse con tale ipotesi ogni valore alla percezione. Infatti come mai la percezione può essere immediata e l'idea veramente obbiettiva, se il percipiente coll'idea non apprende il giudizio,da cui dipende la realtà e l'organismo dell' oggetto ideale, e se il giudizio appartiene al soggetto che percepisce, e non alla cosa stessa percepita? Il fondatore della filosofia critica vide acutamente che da una parte il concreto contingente non potea essere pensato senza il generico, e che dall'altra parte la subbiettività del giudizio non potea accordarsi colla obbiettività dell'idea e la natura immediata della percezione. Ma invece di aggiungere il generico e l'assoluto concreto alla percezione, e obbiettivare il giudizio, egli subbiettivò l'idea, negò alla percezione il potere di afferrare il concreto contingente, e ridusse tutta la cognizione al solo elemento generico, che, sottratto il concreto, non potea più avere altro valore che subbiettivo.

« Rosmini corresse il doppio errore di Kant, quello della moltiplici-
« tà delle forme mostrando che esse non sono primitive, ma derivate
« da una sola forma che è l' idea dell'ente in universale, e l' altro più
« essenziale della natura *soggettiva* delle forme kanziane mostrando
« l'*oggettività* della forma unica della ragione [1]. » Quanto alla riduzione delle forme all'idea dell'ente, il Rosmini non può farsi bello di averla trovata, avendone preso il primo concetto dal Malebranche e da altri scrittori più antichi; ma solo di averla in parte perfezionata, e in parte guasta, facendo un confronto più esteso e compiuto dell'idea dell'ente, ma spogliando esso ente della sua assoluta realtà e concretezza e riducendolo a meno che una chimera, cioè a un non so che, il quale non essendo una cosa, non può pur chiamarsi una cosa chimerica. Ma l' altro, e assai più importante errore del Kant, fu, non che corretto, aggravato dal vostro maestro; il quale riducendo tutti gli elementi della cognizione a quel solo meschinissimo ente possibile e al senso, diede eziandio barbaramente lo sfratto a quel povero *numeno*, che il filosofo tedesco avea ricevuto a pigione nel suo sistema. Egli è vero che il Rosmini credette di alloggiarlo più al sicuro, fabbricandogli una casa a posta pel suo servigio; ma avendola edificata nel proprio spirito, e non fuori di esso, e ridotto l'ospite a condizione di un ente possibile, spogliandolo della realtà e della vita, e serbandone solo l'ombra o il cadavere, non pare che l'infelice ne abbia ricevuto vantaggio. Nè può consolarlo gran fatto il titolo onorevole d'*oggetto*, che il vostro buon maestro gli ha conceduto, quasi a ristoro delle sue sventure; giacchè questo titolo, che non essendo pure una *cosa*, ha meno consistenza e importanza di un soffio, non può compensargli in alcun modo la perdita di quella esistenza misteriosa, ma estrinseca ed effettiva, che il filosofo tedesco gli avea lasciata per carità.

« L'ente può considerarsi o in quanto è l'oggetto dell'intelletto, cioè
« in quanto è *idea*, o in quanto è, non oggetto, ma solo termine e prin-
« cipio d'azione modificatrice rispetto al sentimento, cioè in quanto è
« *cosa reale*. L'uomo che conosce l'ente in quanto è idea, può poi *affer-*
« *mare* e così conoscere il *sentimento* e in esso la cosa reale [2]. » In ciò consiste il miserabile progresso fatto, secondo voi, dal Rosmini sul Reid e sul Kant suoi predecessori. Il miglioramento è notabile, e ragion vuole che si consideri attentamente. Lo Scozzese avea stabilito che 1° l'uomo ha un'immediata percezione del concreto corporeo e spirituale, come oggetto del suo pensiero e cosa reale nello stesso tempo; 2° questa percezione è accompagnata da un giudizio che si forma in modo inesplicabile, giacchè il giudizio consta di un' idea generale, la quale non può essere partorita dal giudizio, dovendo concorrere alla sua formazione. Il Tedesco all'incontro affermò che 1° l'uomo non ha

[1] Lett. II, p. 51.
[2] *Ibid.*, p. 37.

la percezione di alcun concreto, e quindi di nessun oggetto in sè stesso; 2° egli non conosce che certe idee generali o forme poste nel suo spirito e quindi subbiettive, colle quali congiunte alle impressioni del senso pur subbiettive, forma il giudizio; 3° v'ha tuttavia fuori dell'uomo un oggetto reale, ma inapprensibile. cioè il *numeno*. L'Italiano finalmente soprarriva, e con quella sagacità, ch'egli mi pare aver trasfusa con usura in voi suo ammiratore e discepolo, crede di risolvere il problema, e correggere gli errori de' suoi precessori, fermando i punti seguenti. 1° L'uomo non percepisce alcun concreto od oggetto reale. 2° Il solo termine della sua cognizione è l'idea del possibile, la quale non sussiste fuori del suo spirito. 3° Tale idea è un vero oggetto, perchè si distingue dall'atto intuitivo che costituisce il soggetto. 4° Accoppiando questa idea col sensibile l'uomo afferma che il reale sussiste, e dobbiam credergli sulla sua parola. Non vi par egli che l'Italia possa oggimai vantarsi, mercè del Rosmini, di aver vinta in filosofia la Prussia e la Scozia? Povero Reid! Egli avea creduto che per affermare la realtà di un oggetto sia d'uopo vedere l'oggetto reale in sè stesso per una operazione primitiva dello spirito; e che un'idea generica, astratta, come quella del possibile e qualsivoglia altra, congiunta col sensibile, che è prettamente subbiettivo di sua natura, non possa mai legittimamente far conoscere la realtà. Povero Kant! Il quale essendo avvezzo a chiamar pane il pane, e vino il vino, si sarebbe fatto coscienza di nominare obbiettive le sue forme, che non sussistono fuori del soggetto, e le ha battezzate buonamente per quel che vagliono, reputando men male l'essere accusato a ragione di scetticismo, che il burlarsi di chi legge, l'ingannare i semplici, mescendo loro il veleno come un beveraggio salutare, e insinuando l'errore coperto, il quale è tanto più dannoso dell'error nudo e svelato, quanto questo non nuoce se non a chi già lo ama, e l'altro può pregiudicare a chi cerca sinceramente la verità. Questo privilegio era riserbato al Rosmini, che affidando le sorti del vero a una *forma*, che *non sussiste fuori della mente*, com'egli ripete, non una, ma cento volte, ha scoperto che le son salve e sicure in perpetuo contro ogni assalto degli scettici, purchè questa forma venga chiamata *oggetto*, *forma obbiettiva*, *verità*, *lume divino*, e anche *Verbo* e *Dio*, se a taluno è in piacere. E la ragione, per cui questa forma si può chiamare *oggetto*, si è che ella distinguesi dall'atto dell'intuito, che è il *soggetto;* quasi che finora non siasi chiamato *subbiettivo* tuttociò che non è fuori dello spirito, ciò che sussiste in lui, benchè distinguasi da molte facoltà e operazioni e altre appartenenze di esso spirito. Con questo felice ripiego voi siete salvo e potete andar sicuro dagli assalti di Pirrone e di tutti i suoi seguaci. Se diceste col Kant che la forma dell'essere è subbiettiva, voi potreste andarvi ad affogare; ma se consentite al Rosmini che la sia obbiettiva, benchè aggiungiate col fi-

losofo tedesco che non *sussiste fuori della mente*, venite, abbracciamoci, siate benedetto,

« Perch'io te sopra te corono e mitrio. »

Non si può desiderare nulla di più; ogni cosa è con ciò sicura, fino a Dio stesso; ai cui bisogni è facile il supplire, facendo con un bel colpo maestro, che quella forma iniziale *non sussistente fuori della mente*, *si assolva* e *si compia* e diventi in fine l'Essere creatore dell'universo. E tutti questi portenti sono operati dalla verga magica del Rosmini con piccola fatica, cioè con quanta ce ne vuole per dire o scrivere una parola invece di un'altra. Imperocchè andrebbe fortemente errato chi credesse aver egli appoggiati i suoi paradossi a certe squisite sottigliezze d'idee, secondo l'uso degli antichi Eleatici, o dei moderni Tedeschi. I Rosminiani sono gli Scotisti dell'età moderna, e lavorano la loro pietra filosofale coi lambicchi delle parole più facili a maneggiare, che quelli degli alchimisti o dei sofisti di maggior polso. L'affare non è d'ingegno o di mano, ma di lingua o di penna, strumenti assai più speditivi. Presto, presto, mettete *oggetto* invece di *soggetto*, parlate di *forma* al singolare, dite che l'*ente insussistente si assolve in sussistente*, e avrete provveduto a Dio e al mondo con quanto vale una breve soffiata di polmoni o una gocciola d'inchiostro. Solo dovrete sfiatarvi o schiccherare un po' più per parer di rispondere alle obbiezioni, avviluppando i lettori o gli uditori con qualche matassa scompigliata di vocaboli, che non vi costeranno anche molto, perchè i Rosminiani hanno il privilegio di non aver a stare, parlando o scrivendo, a sindacato dei grammatici e del vocabolario, e di poter empiere molti fogli ripetendo sempre le stesse cose, o per dir meglio, le stesse parole.

« La distinzione delle due categorie diverse dell' *ideale* e del *reale*, « dell' *idea* e della *cosa sussistente*, è strettamente collegata con quella « dell' intelletto dal senso; e all' una e all' altra conduce la distinzione « non meno essenziale del conoscere per *idea* e del conoscere per *af-* « *fermazione* [1]. » La separazione dell'idea dal giudizio, assurda per sè medesima, fu ammessa da molti filosofi anteriori alla scuola scozzese, perchè la sentenza contraria dà luogo a un'obbiezione insolubile, senza la dottrina della formola ideale. Il Reid mostrò l'assurdità della prima opinione con tale squisitezza di analisi, che la fu abbandonata da tutti i filosofi, che non seppero risolversi ad essere sensisti schietti, scettici o panteisti. Tuttavia, non volendo uscire della psicologia, egli non potè risolvere quell' obbiezione; ma guidato dal suo retto senso, sostenne, a malgrado di essa, l' inseparabilità del giudizio dall' idea, confessando che la natura di questo giudizio primitivo era inesplicabile. L' essersi rinnovato ai dì nostri il divorzio dell' idea dal giudizio è

[1] Lett. II, p. 57.

uno di quei *progressi*, di cui la filosofia è debitrice sovrattutto al Rosmini. Per chiarire la falsità di questo presupposto non fa d'uopo di un lungo discorso. L'idea, o sia l'oggetto ideale, in cui termina il nostro pensiere, qualunque siasi la sua natura, *si pone* e si afferma da sè stessa, ed è impossibile allo spirito che riflette l'apprenderla, senza apprendere tale affermazione, e ripeterla a sè medesimo col giudizio. Siasi l'idea quella dell'ente possibile: egli ripugna che tale idea, affacciandosi allo spirito, non affermi la propria possibilità, e che lo spirito apprendendola non vegga questa possibilità, e non dica a sè stesso: l'ente è possibile. Per costruire questo giudizio egli non ha d'uopo che di replicare l'idea su sè stessa, servendosene come di soggetto e di predicato; e questa replicazione è fatta necessariamente dalla riflessione ripiegantesi sull'oggetto dell'intuito. Tantochè egli non può ripensare all'ente possibile per un istante o anche pel millesimo d'un istante, senza dire a sè medesimo: l'ente può essere. Se si suppone il contrario bisogna asserire che lo spirito ripensi l'ente possibile senza pensarlo; cioè che l'ente a suo riguardo si scambi col nulla, che non è pensabile; giacchè l'ente essendo la stessa affermazione, e l'affermazione essendo il giudizio, tanto è possibile il separare il giudizio dall'idea dell'ente, quanto il sequestrare l'idea dell'ente da sè medesima. Ma voi direte: il giudizio che l'ente sia possibile importa una realtà, cioè la realtà del possibile; ora secondo il Rosmini l'ente possibile, come risplende all'intuito, non è reale; dunque chi apprende questa mera possibilità senza più, non afferma che il possibile sia reale, e quindi non fa alcun giudizio. Il raziocinio è giusto per la forma; ma pecca per la materia; perchè nella minore non vi ha altro di vero se non la proposizione incidente, che attribuisce al Rosmini l'errore della proposizion principale. E che la sentenza del Rosmini sia falsa, anzi assurda, da ciò appunto apparisce, che non si può negare che il possibile sia reale, senza distruggerlo come possibile; onde la distinzione fra il reale e l'ideale, fra il reale e il possibile, su cui posa tutto il sistema rosminiano, si chiarisce per falsa e contraddittoria in sè medesima. Or siccome la separazione dell'idea dal giudizio si fonda su questo granchio capitale, che il possibile sia pensabile senza il reale, voi vedete da voi medesimo quel che ne séguiti. L'ente possibile, ma non reale, non potendo senza contraddizione essere il principio donde muove la potenza conoscitiva, questo principio si vuol riporre nel concetto dell'Ente reale e ideale, che nella sua idealità contiene eziandio il concetto del possibile. Il quale ha una posteriorità logica e non può avere alcuna precedenza, come vuole il Rosmini, verso l'ente reale; giacchè l'idealità a rispetto nostro è la relazione dell'Intelligibile assoluto verso il nostro conoscimento. Di che séguita che l'idea del possibile, non che dover precedere il giudizio, non può aver luogo logicamente che dopo di esso.

« Fin dal cominciamento dell'esposizione della vostra *formola ideale* voi dite che *l'uomo non può pensar l'idea senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale*, per la ragione che *l'uomo non può pensare senza giudicare*. Ma egli è vero del pari che l'uomo non può giudicare senza pensare; infatti giudicare non si può senza far uso di un' idea generale, che serva di principio, di regola, di predicato nel giudizio. Da questo punto, voi lo sapete, Rosmini comincia il suo Nuovo Saggio. Or se l'uomo non può pensare senza giudicare; e se giudicare non può senza pensare, questo circolo come si rompe [1] ? » Eccoci di nuovo alla rottura dei circoli. Ma voi che siete, come Cartesio, ancor più gran matematico che filosofo, (elogio che non compromette la vera modestia,) mi sembrate un pulcin nella stoppa, se non sapete che invece di penare a *rompere i circoli*, egli è meglio non farne. Il circolo presente, che vi dà fastidio, è stato fabbricato da voi o dal vostro maestro, (che è tutt' uno,) come quell' altro, di cui ragionaste a proposito della necessità della parola. Mettete il compasso da parte, pigliate in vece il regolo, e le vostre linee correranno diritte, nè farete più circoli. Ma avvertite che il regolo dee essere tirato a filo per fare il suo ufficio; qual non è a gran pezza la vostra pertica filosofica, voglio dire il Nuovo Saggio; onde non è meraviglia se le righe che segnate con essa vi riescono molto torte. Imperò mi parete assai piacevole quando ripetete quella vostra frase elegante: *questo circolo come si rompe?* Sappiate che il ghirigoro, il quale vi dà noia, fu fatto dal vostro signor maestro a bella posta per cacciarvi dentro il suo ente possibile, che avea bisogno di una cornice. Volendo preparare una nicchia all' idolo plasmato dalle sue mani, e farlo apparire come un mobile necessario per arredare la filosofia, egli immaginò di far credere che senza di esso il giudizio sia impossibile. Ma ancorchè fosse vero, che l' atto giudicativo abbisogni di un' idea precedente, il vostro ente possibile non servirebbe a nulla, perchè tutti i possibili accumulati anco a migliaia, se non tengono nulla del reale, non potranno mai dar luogo a un solo giudizio, come tutti gli zeri del mondo non faranno mai una sola unità. Perciò vi sarebbe d' uopo ricorrere alle idee di Platone o a quelle del Leibniz, che son bene altre cose e più consistenti e fruttevoli che la stitica e secca invenzione del Rosmini. Ma è inutile lo stendersi su questo punto, poichè, ve lo ripeto, se v' ha cosa evidente e certa in filosofia, si è l' inseparabilità dell' idea dal giudizio. Com' è dunque possibile il giudizio, poichè dee constare di due idee? Questa è la difficoltà, che costrinse il Reid ad ammettere un giudizio primitivo e inesplicabile. Il Rosmini credette far meglio sostituendo al mistero un assurdo, e il più palpabile di tutti gli assurdi, qual è un' idea senza giudizio; e voi, ripetuto questo bel

[1] Lett. II, p. 59.

trovato, chiedete trionfalmente: *questo circolo come si rompe?* In verità, signor geometra, che voi siete abile a rompere i circoli, poichè credete di farlo colla loro quadratura. Ma se invece di ricorrere alle contraddizioni, e di chiedere alla psicologia ciò che ella non può dare, aveste interrogata l' ontologia, essa vi avrebbe fatta tal risposta, che toglie ogni ombra di mistero, non che d' assurdo, sul punto di cui si tratta. Il primo giudizio non è pronunziato dall'uomo, ma da Dio. L'uomo ne è già spettatore nel semplice intuito, ma non potendo ripeterlo, e appropriarselo, tal giudizio è per lui come se non fosse, perchè l'intuito che è la cognizione nel conato o sia nell' atto iniziale della potenza, non è pienamente attuata, non è cognizione compiuta che mediante la riflessione. Lo spirito nel semplice intuito vede l' idea col giudizio in essa incluso senza saper di vederla, e quindi non giudica, nè conosce, propriamente parlando, perchè *conoscenza*, come suona lo stesso vocabolo, vuol dire *coscienza*. Ma come tosto l'atto riflesso si aggiunge all' intuitivo, mediante lo strumento della parola, l' Idea dianzi mutola fa sentire la sua voce, o piuttosto, per parlare con una metafora più esatta, l'orecchio dello spirito, cioè la riflessione, accogliendo la parola sensibile, si apre a ricevere con essa il verbo ideale, che dianzi invano risonava all' intuito veggente ma sordo, e si abilita a ripeterlo dentro a sè stesso e di fuori agli altri uomini. Il primo pronunziato dell' Idea in questo colloquio interiore è la parola udita da Mosè nel rubo ardente e miracoloso di Madian: *Io sono colui che sono* [1]. Il secondo pronunziato esposto storicamente e nella terza persona dallo stesso Mosè, nell'esordio del Genesi, suona nella persona prima, in quanto esce dalla voce ideale: *Io creo il cielo e la terra.* Questi due oracoli che si succedono logicamente, secondo l' ordine espresso, sono simultanei cronologicamente, e s'intrecciano insieme nell'unità dell'Idea per formare un solo giudizio organico e complessivo, il cui soggetto esprime un giudizio speculativo, e il predicato un giudizio pratico, cioè l' uno un assioma divino, e l'altro un fatto divino [2], donde tutti gli assiomi e fatti dipendono, e che commessi e ridotti a una sola proposizione, mediante il loro organismo, costituiscono il principio unico di tutto lo scibile. Ho detto che ciò succede in un colloquio interiore; perchè in effetto, quando spunta la riflessione, ed elice il primo suo atto, il monologo dell'intuito diventa dialogo, l'Idea non è più solitaria com'era dianzi a rispetto nostro, ma diventa viva e sociale, e il parlante divino, essendo udito dallo spirito, produce la prima parola umana, la quale non è che l'assenso dell' uomo a quel primo verbo. Laonde se la voce ideale personificata nell'Idea era: *Io sono* [3], la risposta dello spirito dee significarsi

[1] Ex. III, 14.

[2] Il fatto divino si può anche impropriamente chiamare assioma, in quanto si conosce per modo immediato e senza intervento del raziocinio.

[3] *Ego sum.* Ex. III, 14.

colla forma vocativa e colla seconda persona: *Tu sei* [1]; la qual forma esprime il primo atto riflessivo, e compie, per così dire, la prima scena di quel dramma intellettuale, che comincia fra lo spirito umano e il suo Creatore. Ma quando la riflessione ha risposto in questo modo affettuoso e drammatico all' eloquio personale e intimo dell' Idea creatrice, ella sente il bisogno di replicare a sè stessa e di separare dalla personalità propria la verità espressa dalla voce ideale, per esprimerne l' indole assoluta; onde ricorrendo alla terza persona, ella dice: *Egli è* [2]; e compie l'assioma protologico esprimendo la formola ideale in modo assoluto e indipendente dall'individualità umana, e dicendo: *l'Ente crea l'esistente;* e questo è il secondo atto della riflessione. Questo passaggio successivo della formola ideale per le tre persone del verbo, espresse dalle tre forme: *io sono*, *tu sei*, *egli è*, spiega e determina a capello l'origine del giudizio. Il quale apparisce divino nella prima forma, umano e divino nella seconda, umano nella terza; ma siccome la terza è una semplice ripetizione della seconda, e la seconda della prima, ne segue che il giudizio umano non è mai che la ripetizione del giudizio divino onnipresente all' intuito e per esso riverberante nella riflessione. Dalle cose discorse di sopra risulta che tutti gli elementi della formola ideale, si trovano in ogni atto conoscitivo, e che quindi ogni proposizione che abbia senso esprime in qualche modo, (confusamente quanto si voglia,) la formola. Da questa espressione confusa e imperfettissima alla formola compita e magnifica della rivelazione premessa dal legislatore degli Ebrei al primo de' suoi libri, e ripetuta dal fanciullo cattolico sotto la disciplina della Chiesa, grandissimo certo e per poco infinito è l' intervallo; come smisurata è la distanza da una formola scientifica di Pitagora o dell' Iching [3] a quelle del Newton, del Lagrangia e dell' Eulero. Tuttavia all'occhio esercitato del filosofo la formola è visibile in ogni sentenza; come mi sarebbe facile il provare, se si potesse chiudere in poche parole un' analisi, che non può esser chiara e efficace, se non con lungo e minuto ragionamento. Per ora mi basti il conchiudere che l'ordito del primo giudizio si spiega a meraviglia, e la difficoltà non potuta risolvere dal Reid si rimuove del tutto, se in vece di ricorrere al paradosso non tollerabile di un' idea senza giudizio, si considera il giudizio umano come una semplice ripetizione di un giudizio divino. Sig. Tarditi, il cerchio è rotto, senza il vostro aiuto; provate se vi riesce di rifarlo colle vostre seste.

« A quel modo stesso che voi ricorrete alla geometria o alla fisica o « alla fisiologia, se vi occorre di aver bisogno di nulla che appartenga « o all'estensione o alle leggi dei fenomeni dei corpi o delle vitali fun-

[1] *Tu es.* Matth. XVI, 16. [2] *Qui est.* Ex. III, 14.
[3] Il più antico dei Ching cinesi, la revisione o compilazione dei quali è attribuita a Confusio.

« zioni; così voi dovete di necessità ricorrere alla psicologia per avere « i dati certi di cui abbisognate intorno ai fatti dello spirito umano, « quali appunto sono il pensare e il *giudicare* [1]. » Dalle cose dette potete raccogliere quanto sia acconcio il vostro provvedimento di ricorrere alla psicologia per ispiegare l'origine del giudizio. Egli è appunto per aver voluto praticar questa via, che nè il Reid, nè altri valentuomini, i quali, senza far torto al Rosmini, aveano un cervello capace almeno quanto il suo, non poterono sciorre quel groppo difficile. Cosicchè voi colla vostra sapienza veramente omeopatica cercate la medicina del male nella causa stessa che lo ha prodotto. La psicologia, scienza nobilissima, non può essere che secondaria, e non dee aspirare al primo luogo, se vuol mantenersi in onore; perchè occupando gli altrui diritti, ella distrugge i propri, e non solo scapita del suo vero grado, ma non è più scienza. Qual è appunto la psicologia ch' è in voga al dì d'oggi, e specialmente la vostra; giacchè voi, o dirò meglio il Rosmini, di cui siete l'ombra fedelissima, con tutte le sue pretensioni di ristorare la scienza, ha ubbidito puntualmente al genio servile e materiale del secolo, e non ha osato scostarsene di un solo passo. La psicologia senza ontologia può essere un raccolto di fatti, non una spiegazione; una storia, non una scienza; e siccome in ogni ordine di cose l'origine di un fatto o fenomeno, qualunque siasi, gli sovrastà e non può dichiararsi che mediante qualche notizia superiore, una psicologia non aiutata nè guidata dai dati ontologici non potrà mai spiegare le operazioni dell' animo umano, nè mostrar la radice della loro legittimità. Laonde i psicologi moderni, che hanno dato un bel vale all'ontologia, o al più non la riconoscono che come figliuola, invece di venerarla per loro madre e maestra, non si mostrano più savi investigando la natura del giudizio, che ricercando quella dell' immaginativa, della volontà, dell'arbitrio, o discorrendo dell'associazione delle idee, o trattando la prediletta quistione della loro origine. Il giudizio umano dovendo esser composto di due idee, e ciascuna di queste non potendo stare senza un giudizio, egli è chiaro che l' uomo non può essere autore del primo giudizio, ma solo ripetitore, ricevendolo bello e fatto, mediante la sintesi di due idee somministrategli contemporaneamente, e unite insieme logicamente con tale organismo, che l'una di esse come concreto causante produca l'altra, e come pensiero personale e parlante l'affermi coll'atto stesso che la produce. Ora tutte queste condizioni si ottengono a meraviglia colla formola ideale, e non si possono trovare in alcun modo senza di essa.

« Voi dovete dunque lasciare in disparte l'antipatia che avete per la « psicologia e pel psicologismo, e colla sola osservazione psicologica, « ma imparziale, compiuta, qual è degna del filosofo, accertarvi che bi-

[1] Lett. II, p. 89.

« sogna distinguere nell'uomo un conoscere per *idea* e un conoscere
« per *affermazione*, un pensare puro e un giudicare. Allora vedreste che
« questo secondo presuppone il primo, non viceversa; che nel secondo
« solamente può comprendersi la realtà o sussistenza dell'oggetto pen-
« sato, non nel primo, il quale comprende solo la possibilità o l' idea-
« lità della cosa pensata; che il termine o l' oggetto di questo è un' es-
« senza pura, il termine o l'oggetto dell'altro è l'atto stesso onde un'es-
« senza sussiste. Voi vedreste che il pensare puro si distingue dal giu-
« dicare, come l'*essenza* si distingue dalla *sussistenza*, come l' idea o il
« concetto si distingue dalla affermazione o dalla persuasione [1]. » Se
l'*antipatia*, che si ha per una cosa, produce per ordinario la non curan-
za e quindi la poca o niuna conoscenza di essa, convien dire che voi
abbiate un'*antipatia* verso le ricerche psicologiche almeno così grande,
com' è l'amore che portate al vostro maestro. Quanto a me, io amo e
pregio assaissimo una disciplina sì bella, e voi, come Rosminiano che
siete, non dovete credermi sì sprovveduto di quel legittimo egoismo,
che è comune a tutti gli uomini, e che facendo prediligere e curare le
cose proprie, non può render l'animo indifferente a una scienza, che
ha per soggetto il nostro proprio animo. Ma come, benchè ami me stes-
so, perchè l'istinto e la ragione del pari me lo comandano, debbo però
studiarmi, e come uomo e come cristiano, di tener questo affetto fra i
limiti convenevoli, e subordinarlo a quello che si dee avere verso il prin-
cipio e fine di ogni cosa; così benchè io apprezzi la scienza dell' anima
quanto debbo, le antepongo però di gran lunga quella di Dio, senza cre-
dere perciò di far torto alla prima; giacchè il divario e intervallo che cor-
re fra gli oggetti dee pure stendersi alle scienze, che se ne intrometto-
no. Voi all'incontro colla vostra bella distinzione del reale e dell'ideale,
e col disporre questi due ordini a rovescio l'uno dell'altro, confessate vo-
lentieri che Dio è innanzi all'uomo nel giro delle cose, e che dee esserlo
in quello delle affezioni; ma quanto alle cognizioni, che sono a parer
vostro un'altra faccenda, voi dite senza scrupolo che l'uomo va innan-
zi a Dio, e fate professione d'egoismo scientifico con piena sicurtà di co-
scienza. Ma badate bene, che l'egoismo intellettuale spiana la via al mo-
rale; perchè tutto nell'uomo è connesso e accordante; tanto che è diffici-
le che il cuore ponga il fine ultimo de'suoi desideri colà, dove lo spiri-
to non colloca il capo, ma solo la coda, delle sue cognizioni. Imperoc-
chè ciò che ha valor di fine nella vita operativa dee avere ragion di
principio nella vita conoscitiva. Voi vedete adunque che io non posso es-
sere più avverso alla psicologia che a me medesimo, e che voi non siate
al vostro sistema, se già nol confondete col vero, immedesimando il
Rosmini coll'Assoluto; il che, a dirvela schietta, non mi pare affatto
improbabile. Imperocchè se *l'ente iniziale che si assolve* e si deifica non

[1] Lett. II, p. 59, 60.

esiste altrove che nel cervello del vostro maestro; convien dire ch'egli sia proprio questo ente in anima ed in corpo. Nel qual caso il nostro litigio sarebbe terminato; perchè il Rosmini novello Fichte, descrivendoci il proprio animo, avrebbe fatta la storia di Dio; onde d'ora innanzi la sua psicologia e l'ontologia farebbero una cosa sola.

Voi direte forse che, discorrendola così, io non parlo sul serio; ma rammentate il proverbio che dice: qual botta dà, tal riceve. Io non posso rimbeccare la palla altrimenti che voi me la mandiate; e se talvolta le mie risposte vi paiono poco gravi, badate che in tali occorrenze le vostre obbiezioni lo sono assai meno. E che diamine volete che vi si replichi, quando mi convenite in giudizio accusandomi di lesa psicologia, e pretendete che io offendo i suoi diritti e sto in cagnesco seco, unicamente perchè le disdico il privilegio di scienza prima, e provo che esso non può attribuirlesi senza far torto a un' altra scienza molto più nobile? Oh a questa stregua, chi impedisce al ricco di rubare dee essere incolpato qual violatore della sua proprietà, e usurpatore de'suoi diritti. Ad argomenti così speciosi come volete che si risponda senza ridere? E quando voi m'insegnate ciò che io debbo studiare e ciò che io debbo conoscere; e mi promettete che seguendo le vostre illustri pedate *vedrò* questo e *vedrò* quello; e mi fate il dottore addosso con una prosopopea impareggiabile; posso credere che non vogliate scherzare? Dovrò io imitare il vostro sussieguo, e mettendo il galateo da parte, dirvi che io m' intendo forse di psicologia più di voi e di dieci dei pari vostri, e che non credo anche con questo di farmi un grande elogio? Che ho cominciato a studiar questa scienza venticinque anni sono, e ho meditato sull'*idea* e sull'*affermazione* molto tempo prima di essere addottrinato dalle mirabili vostre lettere, e rischiarato dal *lume ideale* del Rosmini? Che se ho combattuto in molti punti quest'autore, l'ho fatto dopo un lungo esame, e che posso sfidare senza temerità e il Rosmini e voi e tutti i vostri compagni a indebolire le mie ragioni? Che quando si tratta di parlare colla stampa io non procedo affatto all'avventata, e non soglio espormi al pericolo, in cui incorrono i temerari oppositori, di essere confusi e svergognati pubblicamente? Che io soglio pesare le mie forze e le mie ragioni, prima di farne prova, per non mettermi a rischio di volerla coi più valenti? Che prima di dettare io sono avvezzo a pensare, e ad occuparmi non solo delle idee, ma eziandio un pochino delle parole, giudicando che chi scrive, non solo vuol essere inteso, ma dee mostrarsi in pubblico vestito con qualche decenza, e non imitare i cinici, che escono in farsetto o in veste da camera? Che ho studiata la mia lingua molti anni prima di stampar dei libri, e che non mi vi sono arrischiato, se non quando ho creduto di sapermi esprimere in modo almeno mediocre, tollerabile, e non affatto da barbaro? Che io mi periterei di sciorinare una così bella dottrina come quella,

di cui fate professione, e di mandarla al palio così elegantemente abbigliata come si vede negli scritti vostri, dove non è logica, nè stile, nè lingua, nè erudizione, nè decenza, nè gentilezza? Ma se io dicessi tutte queste cose, non insegnerei nulla di nuovo a chi legge gli scritti miei e li paragona coi vostri; laonde mi risolvo che ogni qualvolta voi sragionate troppo manifestamente, (che non avvien di rado,) invece di contrastarvi con ragioni, mi sia permesso di ridere.

« Voi invece usando di un'osservazione psicologica, parziale, imper-
« fetta o preoccupato dall'ontologismo, perchè l'Ente reale come pun-
« to di partenza non si conosce che per mezzo di un giudizio, voi avete
« supposto che il pensare puro, il conoscere per idea fosse un *astrarre*
« e non un conoscere propriamente [1]. » Io non credo che il conoscere per idea sia un astrarre, perchè stimo che l' idea inchiuda sempre un giudizio, e che senza giudizio non si possa dare astrazione. Credo bensì che astraendo si può dividere un'idea composta ne'suoi elementi, in modo però che l'astrazione non può mai consistere nel separar l' idea da ogni realtà, ma solo nel dividere un'idea dall' altra e quindi una relazione della realtà dalle altre attinenze che l'accompagnano. Così quando per astrazione separate l'idea del mero possibile dall'ideale, che tutte le idee abbraccia, voi non potete mica disgiungere il possibile dal reale assoluto, poichè in tal caso il possibile lascerebbe d' esser possibile, ma lo segregate solamente dalle altre attinenze che il reale assoluto ha qual ideale colle altre idee, e verbigrazia, come causa co' suoi effetti, come sostanza colle sue perfezioni, ponghiamo, colla potenza, colla bontà, e via discorrendo. E quando si dice di considerare per astrazione il possibile solo come possibile, ciò non significa che si abbia l'occhio alla possibilità disgiunta dalla realtà, in quanto essa costituisce il possibile, ma unicamente che non si ha riguardo alla realtà per gli altri suoi rispetti. Imperocchè quel vostro *pensare puro* senza *giudizio*, quella vostra *essenza* schietta senza *sussistenza*, sono quintessenze contraddittorie, uscite dai lambicchi tedeschi, e simili a quelle, di cui si burla lo stesso Rosmini, ma con poca coscienza [2], giacchè non se ne cava meno costrutto, che dagli stillati e dai sughi lavorati nella sua officina. Il vostro ente possibile, che non è reale in nessun modo, nè pure come possibile, somiglia quel certo capello, che si mostrava come una reliquia, ma era sì fino e sottile, che il mostratore medesimo invecchiato in questo uffizio, e avvezzo a maneggiar di frequente quel filo esilissimo, non l'avea pur veduto una volta sola. Così possiam esser sicuri che nè il Rosmini, nè alcuno de'suoi discepoli, non ha giammai pensato il suo ente possibile, destituito di ogni realtà. In prova di che, vedete che quando volete esprimere il vostro concetto siete co-

[1] Lett. II, p. 60.
[2] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 360 seg.

stretto a dire *l'ente possbile* o *il possibile;* nelle quali frasi il sostantivo, o l'addiettivo sostantivato e suo vicario accenna alla realtà; giacchè l'aggiunto di *possibile*, senza il sostantivo *ente* espresso o sottinteso, non ha senso, non può essere pensato, e nemmeno vestire le apparenze del pensiero, come farebbe se diceste *il nulla possibile.* La qual sola avvertenza basta a farvi capace dell'assurdità della vostra opinione, se pur vi è *possibile* in questa sorta di controversie il capir qualche cosa. Imperocchè voi non negherete che quando si dice *l'ente è possibile*, vi ha affermazione, e giudizio inchiudente una realtà, e non la sola idea disgiunta dalla realtà e dal giudizio, secondo il vostro sistema. Ora se voi sentite a dire invece *l'ente possibile*, senza più, e capite il senso di queste due voci, voi non avete nè più nè meno dinanzi allo spirito lo stesso concetto di chi pronunzia *l'ente è possibile*, con questo solo divario, che nel primo caso voi vedete solo il giudizio obbiettivo senza ripeterlo, laddove nel secondo caso voi lo ripetete, ve lo appropriate, e lo subbiettivate senza però distruggere la sua obbiettività. Quindi è che nel primo presupposto voi siete solo uditore, e nel secondo siete parlante e ripetitore, perchè in effetto non si può riflettere senza giudicare; ma il giudizio riflessivo è una ripetizione del giudizio intuitivo. Laonde voi potete benissimo intendere intuitivamente questa frase letta o udita *ente possibile*, ma non potete intenderla riflessivamente, cioè conoscerla, senza replicarla, nè replicarla senza aggiungervi la copula *è*, espressa o sottintesa. Il giudizio adunque si distingue dall'idea, se ragguagliate il giudizio umano cioè riflessivo coll'idea intuíta, ma scompagnata dalla riflessione; cioè se riscontrate insieme due stati psicologici diversi, qual sono l'intuitivo e il riflessivo, pigliando da questo il primo e da quello il secondo termine del vostro paragone. Ma se in vece considerate ogni stato psicologico in sè stesso e verso sè stesso, comparando l'idea meramente intuitiva col giudizio meramente obbiettivo e divino, e l'idea riflessiva col giudizio subbiettivo e umano, v'ha ripugnanza manifesta a separar il giudizio dall'idea, o l'idea dal giudizio.

« Siccome l'uomo non comincia coll'astrazione, avete conchiuso « che dunque egli deve cominciare col pensare o conoscere giudican« do e per ciò stesso comprendere nella sua prima cognizione l'essere « sussistente, e non semplicemente l'essere possibile o ideale [1]. » Ho conchiuso che l'uomo dee cominciare col giudizio, 1° perchè in effetto così comincia; 2° perchè non può cominciare altrimenti. La prima asserzione è fondata sull'osservazione e sull'evidenza immediata del fatto: la seconda sui raziocinii fatti *ab absurdis*. Voi non solo non avete finora oppugnate queste ragioni, ma mostrate di non averle nemmeno capite; poichè supponete che io sia proceduto per via d'ipotesi. Aggiugnete che se pur fosse vero, (ciò che ho provato essere assurdo,)

[1] Lett. II, p. 60.

che l'idea si sequestrasse dal giudizio, non si potrebbe però mai cominciare dall'astratto, invece del concreto; perchè quello deriva da questo e non viceversa. Infatti se voi cominciate dall'astratto, donde piglierete il concreto? Dal senso? Ma il senso non può porgere alcun elemento intellettuale quanto quelli di ente e di esistente, di necessario e di contingente, che costituiscono le due specie del concreto, e non può meglio derivare dai sensi che tali concetti e quelli di causa, sostanza ecc. possano avere un'origine sensata. È inoltre un elemento intellettuale, poichè non può essere sensitivo; e non può esser sensitivo, perchè ogni sensibile, come tale, è meramente subbiettivo, nè può essere obbiettivato, cioè reso concreto, se non dall'accessione dell'idea, per confession dello stesso Rosmini. Queste cose non si ponno più mettere in dubbio al dì d'oggi dopo la controversia sostenuta dai recenti razionalisti, cominciando dal Reid e dal Kant fino al Cousin, contro i vecchi sensisti; nella qual parte è riposto il solo vero progresso della psicologia moderna. Se dunque il concreto non può derivare nè dal sensibile, nè dall'astratto, e se per confessione di tutti l'ente possibile è un astratto e non un concreto, voi vedete che ne conséguiti. Negherete forse che l'ente possibile sia un astratto? Se foste un altro uomo crederei di farvi ingiuria a supporlo, poichè il contrario è ammesso da tutti i logici, e confessato dal vostro medesimo maestro; ma siccome le vostre Lettere basterebbero sole per provare quasi a ogni passo la celebre sentenza di Cicerone, *nulla esservi di tanto assurdo che non sia stato detto da qualche filosofo*, vi pregherò ad osservare che, se l'ente possibile non è un astratto, dee di necessità essere un concreto, che è quanto dire una cosa reale. Vorrete forse immaginare qualche non so che interposto fra l'astratto e il concreto? Giacchè il vostro maestro si diletta molto di tali mezzi impossibili, conforme al genio della sua *ideologia*, (come voi la chiamate,) che tramezza fra l'ontologia e la psicologia con quel buon successo che abbiamo veduto. A tal effetto non avete che a coniare un nuovo vocabolo; fattura molto agevole a voi altri, che in opera di lingua vi date tanto impaccio della Crusca quanto in filosofia della farina, voglio dire del retto senso e della logica. Ma finchè non avrete fatta questa erculea ed atlantica fatica, (intorno alla quale potrete consigliarvi colla celebre accademia di Pest, che attende ad arricchire la lingua ungarese, e spese testè molte tornate unicamente per battezzare il cioccolatte,) ci permetterete di credere che non essendovi mezzo tra il concreto e l'astratto, e l'ente possibile non essendo un concreto, quest' ente dee di necessità essere un astratto. Ora un astratto senza astrazione, cioè *proles sine matre creata*, è una meraviglia solo degna di voi, e il comune degli uomini amerà meglio di credere che lo spirito umano non può cominciar dall'astratto, l'astrazione essendo di tal natura che presup-

pone di necessità un concreto anteriore. Ma di ciò più a lungo in un' altra occasione. Frattanto mi permetterete di pigliare un poco di lena, prima di continuare l' esame della vostra critica, e veder s' io merito l' alto onore che mi fate, paragonando la mia dottrina a quella di un illustre Francese dei dì nostri.

TAVOLA E SOMMARIO

Avvertenza per la seconda edizione. . . . . pag. I
Avvertenza per la prima edizione XXV
Dedica XXVII

LETTERA PRIMA.

Qualità generiche della scrittura pubblicata dal sig. Tarditi. — Se io sia un filosofo sdegnoso? — Il Rosmini non parla sempre sul serio: saggio dei suoi frizzi. — Breve risposta ad alcune sue critiche contro la mia *Teorica del sovrannaturale*. — Qualità lodevoli dei Rosminiani. — Delle sue pretensioni e della sua cortesia. — Dei Rosminiani: infallibilità che alcuni di essi attribuiscono al loro maestro. 1

LETTERA SECONDA.

La dottrina del Rosmini contiene una contraddizione fondamentale, di cui l'autore non si è avveduto: per questo rispetto egli e i suoi discepoli non capiscono il proprio sistema. — Come si dee procedere per sapere se uno scrittore si contraddica veramente o no. — Cattivo metodo del sig. Tarditi a questo proposito. — Prove della contraddizione fondamentale del Rosmini. — Risposta ai sutterfugi degli avversari. — Come la visione naturale di Dio si distingua dalla sovrannaturale. — Il Rosmini è psicologista. — Egli non può evitare il psicologismo, senza cadere nel panteismo. 19

LETTERA TERZA.

Il principio dello scibile non può distinguersi dal principio del reale, come fa il Rosmini. — L'ideologia dee fondarsi sull'ontologia. — Il primo psicologico e il primo ontologico debbono immedesimarsi nel primo filosofico. — Della voce *Primo*. — L'ideale non è separabile dal reale assoluto realmente, ma solo astrattamente. — Donde nasca il panteismo. — Il primo psicologico o ideologico del Rosmi-

I fratelli Morano, per convenzione fatta con l'Erede di Vincenzo Gioberti, dichiarano essere di loro proprietà tutte le opere edite ed inedite del sommo Filosofo; e però esse, giusta le leggi in vigore, non si possono da niun altro nè ristampare, nè introdurre, di qualunque siasi edizione, nel Regno d'Italia.

La presente edizione, fatta sopra esemplari emendati e i manoscritti dell'autore, è la sola che, scrupolosamente corretta, comprenda tutte d'un sesto le Opere dell' immortale Gioberti. Il prezzo de'volumi vien computato secondo il numero de'fogli, de'quali ciascuno di 8 pag. importa per il Regno d'Italia centesimi 10, fuori del Regno centesimi 12.

Contro vaglia postale *franco*, o pagamento fatto a' fratelli Morano, equivalente al prezzo de' volumi e numero delle copie che si desiderano, si spediranno, per mezzo delle R. Poste, senz'altra spesa di porto, in tutte le Provincie dello Stato, e in qualunque città eziandio degli altri Stati di Europa.

ELENCO DELLE OPERE

Vol. 1—4.	*Introduzione allo studio della Filosofia*, vol. 4. Duc.	3, 00
5.	*Del Bello*, vol. 1.	1, 00
6.	*Del Buono*, vol. 1	1, 00
7—9.	*Errori di A. Rosmini*, vol. 3 (in corso di stampa)	3, 10
10.	*Prolegomeni al Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 1.	1, 20
11—12.	*Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 2 .	2, 00
13—17.	*Il Gesuita Moderno*, vol. 5	5, 60
18.	*Apologia del libro intitolato Il Gesuita Moderno con alcune considerazioni sul risorgimento italiano*, vol. 1.	1, 00
19—20.	*Teorica del Sovranaturale*, vol. 2 . . .	1, 50
21—22.	*Operette politiche*, vol. 2.	1, 50
23—24.	*Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. 2 .	2, 20
25	*Riforma cattolica*, vol. 1	0, 60
26	*Filosofia della Rivelazione*, vol. 1 . . .	0, 80
27—28.	*Protologia*, vol. 2	2, 40
29—30.	*Miscellanee*, vol. 2	5, 80
31—32.	*Studii filologici, e altri scritti*, vol. 2 (da pubblicare)	
33—36.	*Ricordi biografici e Carteggio*, vol. 4 . .	6, 20
— —	*Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*	0, 60

OPERE

DI

VINCENZO GIOBERTI

VOLUME IX.

DEGLI ERRORI FILOSOFICI

DI

ANTONIO ROSMINI

TOMO SECONDO.

IN NAPOLI

PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

PRESSO GIUSEPPE MARGHIERI
Strada Monteoliveto n. 37.

1864

OPERE

DI

VINCENZO GIOBERTI

VOLUME VIII.

DEGLI ERRORI FILOSOFICI

DI

ANTONIO ROSMINI

PER

VINCENZO GIOBERTI

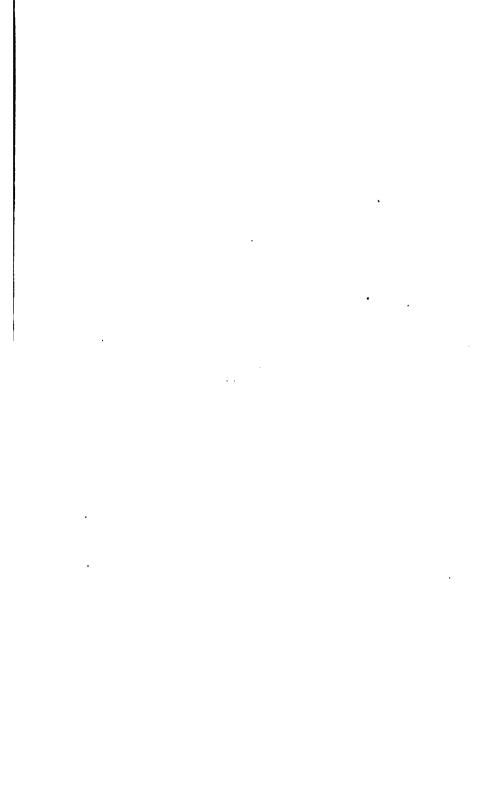
Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3.
De Rep. I, 36.

TOMO SECONDO

IN NAPOLI

PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

PRESSO GIUSEPPE MARGHIERI
Strada Monteoliveto n. 37.

1864

LETTERA OTTAVA.

« Ragionando a un dipresso come ragiona Cousin, malgrado ciò che « avete scritto nelle vostre Considerazioni intorno alla sua dottrina, « siete riuscito allo stesso punto di partenza dell' eloquente professore « di Parigi. » Se *riuscire* qui vuol dire *arrivare* , non so come in geografia ed in lingua si possa arrivare al punto , da cui si parte. Volete forse fabbricare un altro *circolo* per aver il piacere di *romperlo?* « Qual « è infatti il punto di partenza a cui il signor Cousin crede di riuscire « adoperando il metodo psicologico? La percezione primitiva, imme- « diata, spontanea, la quale comprende l'Assoluto ossia Dio, il *me* e il « *non me* (garbatissimo !) » e la relazione di questi all'Assoluto cioè a « Dio. E qual è il punto di partenza a cui voi giugnete ? » Scusatemi se v' interrompo. Ma che diavolo di gergo è cotesto vostro ? Voi dunque se voleste fare un viaggio a Parigi , direste che questa città è il punto di partenza a cui intendete di giungere ? Se parlaste in tal forma agli uffiziali della Diligenza , correreste rischio di essere condotto in quello scambio a Charenton o a Bicêtre. Un gallicismo in grazia di un assurdo ! Ma ripigliamo il vostro bel discorso. « Qual è il punto di « partenza, a cui voi giugnete? *L' ente assoluto contemplato nella sua* « *concretezza si mostra all' intuito come creante; e il doppio ordine degli* « *esistenti*, *cioè lo spirito e il sensibile universo ci è rivelato dall' intuito* « *della creazione inseparabile da quello dell' Ente creatore*. In ogni sua « percezione il vostro spirito intuisce dunque Dio come creante le esi- « stenze e sè stesso e il sensibile universo come uscenti dalla virtù crea- « trice di Dio. Tutta la differenza tra il punto di partenza del Cousin

« ed il vostro si riduce a questo che voi dite apertamente ciò che non
« l'intuito ma la rivelazione v' insegna, che cioè la relazione del *me* e
« del *non me* con Dio è quella di creature a creatore. Il vostro metodo
« non è certamente lo stesso che quello del traduttore di Platone; ma
« voi sapete che il metodo non diversifica le filosofie, bensì il punto di
« partenza [1]. » Egli è difficile l'accumulare più falsità in così poche righe. Notate bene che io dico falsità e non falsificazioni, perchè io vi credo galantuomo e incapace di mentire agli altri e a voi stesso, e calunniare scientemente un autore cattolico, adulterando la sua dottrina e l'altrui per farlo parere simile agli eterodossi. D'altra parte io non son costretto di ricorrere a questo doloroso spediente per comprendere la vostra accusa; giacchè non è da meravigliare se non avete capito nè me, nè il Cousin, essendovi talvolta accaduto di frantendere il vostro stesso maestro. E Dio sa quanto dovete averlo studiato, se lo studio che si fa dei libri corrisponde per ordinario alla venerazione, in cui si tengono! Mi spiace che per distrigare questo viluppo di granchi e di farfalloni, dovrò spenderci alquante parole; ma egli mi è forza il farlo, per doppio titolo; giacchè oltre al confondermi quasi col Cousin, mi fate l'onore di affratellarmi col vostro maestro; a cui vorrei somigliare piuttosto per le virtù dell'animo, che per la urbanità delle maniere, o per le dottrine filosofiche.

1° Il Cousin fonda l'ontologia sulla psicologia, e quindi muove dalla considerazione dell'animo umano: questo è uno dei punti più espressi e più inculcati delle sue dottrine, del quale egli si fa bello in molti luoghi, come se fosse un suo trovato. Io seguo il processo contrario, e sono rigorosamente ontologista, quando il professor parigino è psicologista assoluto. Egli procede per analisi, ed io per sintesi; egli si vale della riflession psicologica e della osservazione avvalorata dall'induzione; io adopero la riflessione ontologica e l'osservazione corroborata dal raziocinio. Si può egli immaginare una discrepanza maggiore di metodo? E chi sa che cosa è il metodo, da ciò solo può conchiudere quanto grande sia l'intervallo che corre fra le nostre dottrine. Voi confessate che i nostri metodi sono opposti, ma non fate alcun caso di questo divario, perchè credete che abbiamo lo stesso punto di partenza. Ma che cos'è il punto di partenza, se non la base determinativa del metodo? E quando i metodi differiscono, come vi basta l'animo di supporre che il punto di partenza sia il medesimo? Ciò non vi pare strano, perchè scambiate il punto di partenza con quello di arrivo, le mosse colla meta, il principio del viaggio col fine. Vedete quanto importa il non far caso del vocabolario! E se voi, correndo il palio, commetteste lo stesso scambio che avete fatto in filosofia, non si direbbe che siete veramente un filosofo? Qual è il punto di partenza del

[1] Lett. II, p. 60, 61.

professore francese? Il vostro, quello di Cartesio, e di tutti i psicologisti, cioè la creatura. Qual è il mio? Il Creatore. Si può egli concepire un maggiore intervallo? Il mio punto di partenza è il vostro punto di arrivo, quello cioè a cui volete pervenire, che ponete nel fine della scienza, e a cui non giungerete, ancorchè viaggiaste in eterno, perchè, come ho provato, il psicologismo non può senza contraddizione condurre all' Idea. Il Cousin si propone adunque come scopo del suo pellegrinaggio il principio del mio, e si rende impossibile il conseguirlo eziandio come scopo. Credete voi che due viandanti di questa sorta possano considerarsi come compagni o vicini, e viaggiare nello stesso legno, o almeno di conserva nel medesimo stuolo di barche o di carrozze, e alloggiare negli stessi alberghi, e abbracciarsi congratulandosi al toccare la meta?

2° Che il Cousin non possa conseguire nemmeno come fine ciò che io pongo per principio dello studio filosofico, dovreste saperlo, se avete lette le mie e le sue opere. Io ho provato, che movendo dall'esistente egli è impossibile il trovare logicamente il concetto della creazione, e salire col mezzo di esso alla nozione pura dell' Ente. Ho corroborate le mie prove colla storia dei sistemi filosofici e delle religioni, cominciando fin dai tempi più antichi. Ho mostrato che tolta via la creazione si riesce a un Ente contraddittorio, cioè a un Ente che contiene in sè l'esistente, come parte della propria natura, e lo produce di fuori, non già creandolo, ma esplicandolo, secondo la mente degli emanatisti e dei panteisti. E tal è appunto l'esito a cui giunse il Cousin, e voi eziandio il confessate; ma anche ciò non rileva; e quest' altro divario vi pare, come il primo, un accidente, che non può frodarmi l'onore di esser complice o discepolo del professor di Parigi. Io vi chieggo se i nostri metodi siano affatto diversi, e voi rispondete che sì, ma che ciò poco monta. E il punto di partenza non è anche opposto? Bisogna confessarlo; ma questa è una ciancia. E gli oggetti che s' incontrano per via, e il termine a cui si giunge? Differentissimi. Dunque il Cousin ed io siamo fratelli o almeno cugini. Ma qual è, per Giove, la ragione della nostra parentela, giacchè nel metodo, nei principii, nelle conclusioni, in tutti i punti essenziali, discordiamo fra noi onninamente? Forse perchè il Cousin parla di *Dio*, di *mondo*, di *creazione*, e forma con queste tre voci una spezie di triade ontologica? In verità che se voi accoppiate gli uomini, e intessete le loro genealogie, governandovi con tali rassomiglianze di numeri e di vocaboli, voi farete di Mosè e di san Paolo due complici dello Spinoza; e potrete anco aggiungere per accrescere l'analogia che tutti e tre furono ebrei, come il Cousin ed io siamo cristiani. Non vedete che a questo ragguaglio tutti i filosofi farebbero una sola famiglia? Che Epicuro potrebbe aversi per un discepolo di Socrate, il Condillac del Malebranche, e ciò che è ancor più strano,

un ontologista del Rosmini? Forsechè certe somiglianze esteriori e apparenti di voci e di formole bastano a costituire una vera analogia, non che una medesimezza? Qual è il filosofo, che bene o male non abbia parlato di Dio, del mondo e delle loro attinenze? Quanti non sono che hanno immaginate delle formole ternarie psicologiche, ontologiche, teologiche, cosmologiche, morali, politiche, estetiche, storiche, poetiche, che non han nulla fra loro di comune, salvo il numero? Questi puerili ragguagli numerali possono convenire a certi cattivi Pitagorici e Platonici, ai Cabalisti, ai falsi mistici, ai raffinatori di Trinità che fioriscono in Germania ed in Francia, e a tutta la generazione degli scrittori eleganti e superficiali, ma sono indegni di un filosofo. E quando fossero di qualche momento, come non vedete che per la stessa ragione ch'io mi rassomiglio al Cousin, questi si accosta a tutti i suoi antecessori fino a Pitagora e a Viasa?. Onde non saprei per qual ragione vorreste conchiuderne ch'io sia stato nudrito sulle ripe della Senna anzichè su quelle del Gange o del Nilo. E se volete a marcia forza che io abbia tolto di peso la mia formola da qualche luogo, perchè supporre che io l'abbia accattata da un Gallo nostro coetaneo? Forse mi stimate di sì scarso discernimento, che quando volessi rubare, e arricchirmi con furti eruditi, non sapessi far migliore elezione? Perchè non mi pubblicate anzi per plagiario di Platone, di Santo Agostino, del Leibnizio? Questi uomini sono così grandi e onorati, che io, non che averne onta o scrupolo, vorrei quasi gloriarmi di aver saputo involar loro qualche cosa. O perchè non risalire ancor più alto, e accusarmi di un ladroneccio, ch'io sono stato il primo a confessare e pubblicare? Come volete che io sia ricorso al Cousin, per avere una formola così guasta e alterata, ch'io avrei dovuto penare a racconciarla e trasformarla, invece di pigliarla da Mosè, che me la dava bella e purgata da ogni mendo? Non ho io detto che il solo mio merito è di aver trasferito sul limitare della filosofia quelle semplici e magnifiche parole, che furono scritte dal dito di Dio sul frontispizio della rivelazione? Potete pensare che la Genesi mi sia men nota o meno autorevole dei Frammenti filosofici? E ch'io posponga le fonti bibliche ai rigagnoli francesi? Ma ciò che è più bello si è, che voi medesimo dite il contrario, e volendo anche voltarmelo a colpa, vi contraddite, e in cambio di una semplicità ne dite due. Imperocchè forzato a riconoscere che io ammetto una vera creazione invece dell'emanazione insegnata dal Cousin e da tutti i panteisti (una bagattella!) voi aggiungete che *io dico apertamente ciò che non l'intuito ma la rivelazione m'insegna*. Ma se la rivelazione m'insegna oltre l'atto creativo tutta la formola, perchè volete ch'io abbia imparato questa dal Cousin, che me la porge essenzialmente viziata, in vece di apprenderla dalla rivelazione, che me la presenta pura e interissima? Nè altri fuori di voi potrà inferire che la creazione non

'a dall' intuito, perchè si contiene nei documenti rivelati, se pri-
n prova che la rivelazione l' insegna come semplice mistero, e
ome dogma intelligibile. Or la rivelazione non può annunziarla
an pretto mistero, se l' intuito ce la fa conoscere in modo chia-
endido, incontestabile, come ho provato in queste Lettere e nel-
oduzione, se questa idea si trova in ogni nostro atto conoscitivo,
n è possibile l' intender nulla e il fare il menomo giudizio sen-
ederla. Ma voi siete così losco dell' intelletto, e avete il tatto fi-
così grossiere che non potete scorgere nè palpare queste finez-
i, e somigliate al volgo che ride degl'imponderabili, perchè non
no brancicar colle mani, nè pesare colla stadera. Egli è vero,
ammaestramenti intuitivi non potendo essere ripetuti dalla ri-
e se non per via del linguaggio, e questo potendoli esprimere
più o meno distinto e adequato, la parola mosaica e cristiana
aria per conoscere distintamente la creazione, e aver compita e
filata tutta la formola. Ma la religione insegnandoci il vero in
è preambolo o articolo di fede, non in quanto è parte di scien-
ne a noi l' ufficio di collocare quelle verità rivelate, che sono
zionali, al loro debito luogo nell'edifizio enciclopedico. Il dogma
azione fu avuto finora per un semplice corollario: io senza tor-
nità di teorema, gli ho conferita eziandio quella di assioma,
do ch' esso è il principio dei principii e la base universale di
scibile. E voi che siete cattolico ve ne indegnate come di un' e-
i ostinate con una pertinacia incredibile a esautorare quel dog-
ortantissimo del grado a cui l'ho sublimato, mettendolo in ca-
cienza, per rincacciarlo alla coda, dove i filosofi confinato l' a-
Questo mio assunto vi pare un attentato tanto empio e sacrile-
to è il voler cominciare da Dio la scienza, e mi fulminate sen-
icordia con quei vostri terribili ed elegantissimi anatemi, chia-
i *teologista* e *ultracattolico*.

o posso meritar qualche lode per la teorica della formola idea-
quale articolo io non posso meglio riferirmi al mio che al vo-
izio,) essa consiste appunto nell' averla stabilita come princi-
tto lo scibile ; cosa finora non fatta nè tentata, (ch' io mi sap-
nessuno. Ma io non mi sono contentato di dirlo, e ne ho ab-
a prova ; prima scientificamente, discorrendo pei vari rami
ile, specialmente per la parte speculativa, cercandovi dentro
lire le vene e i filoni di quella gran verità che si diramano da
e additando in essa le morse e le incannellature per cui le di-
econdarie si commettono, s' intrecciano, si addentellano colla
ndamentale, principio e radice di tutte le altre. Poi storicamen-
inciando a tessere coll'aiuto di essa una istoria universale del-
nanc riflesse nel doppio specchio della civiltà e della lingua,

della filosofia e della religione, e mostrando che la formola è il filo, che ci può sicuramente guidare nel laberinto degli errori e delle opinioni, e la chiave, che aiuta a disserrare gli enigmi curiosi dei monumenti. Io non ho potuto finora che abbozzare questo gran tema; che se fosse così facile e spedito lo scrivere come il pensare, e lo stampare come lo scrivere, vi potrei promettere di darvi il mio lavoro compiuto fra non molti mesi, e la mia formola recata a un grado di evidenza molto più grande che non ho fatto finora. Ma l'improvvisare dettando non è cosa permessa che ai Rosminiani; e lo stampare a dilungo non è impresa proporzionata al mio erario filosofico, quando i librai al dì d' oggi non si risolvono a stampare gratuitamente o con qualche frutto degli autori se non i libri improvvisati. Oltre alle congiunture e relazioni universali e intimissime della formola ideale colla scienza umana, ho accennati i suoi vincoli non meno stretti e copiosi colla divina, e l' unione dei due ordini di conoscenza nel principio comune della parola esprimente il canone supremo del sapere. Ho esplicate le nozioni del sovrintelligibile e del sovrannaturale, su cui posa tutto l'edifizio religioso, con più rigore che non sia stato fatto finora, e le ho legittimate scientificamente, mostrando la loro apodittica connessione colla formola. Cosicchè se la teorica di questa è vera e fondata, l' enciclopedia ne riceve una unità e un organismo di gran lunga superiore a quello che ha avuto finora, e atto a porgere il principio di un albero genealogico delle scienze rigorosamente scientifico e non arbitrario e superficiale, come quelli del Dalembert e di Bacone. La formola infatti è tanto semplice, quanto feconda; semplice, perchè una e indissolubile; feconda, perchè la sua unità non è inorganica come quella dei Primi adottati dagli altri filosofi, non è inorganica e insussistente come l' ente iniziale e astratto del Rosmini, ma organica in sommo grado, concreta e comprendente nel suo organismo i germi di tutto lo scibile. E questo organismo è così chiaro, necessario, determinato, preciso, che si può circoscrivere colla stessa esattezza che si usa nelle matematiche, e la filosofia in virtù di esso può aspirare all' onore delle scienze che chiamansi esatte. Ora voi dovete provarmi che una sola di queste condizioni si verifichi nella formola ternaria del vostro Cousin. Ma come può ella avere il valore di Primo, se è confinata al fine della psicologia? Come può esser feconda, se è un semplice corollario? Come può illustrare la storia degli errori, se è un errore in sè stessa? Come può giovare alla religione, se è pregna di panteismo? Come può organizzare la scienza, s'ella medesima non è organica che in apparenza, giacchè le idee di Dio e di creazione, le quali sono il principio e la condizione di ogni organismo ideale, vi sono in sembiante e non in effetto? E vedete in prova, che il Cousin non ha saputo tirare quasi alcun costrutto da tal formola, e che la sua psicologia tolta in parte dal Kant, in parte dagli Scozzesi, è affatto

ndente da essa, anzi le contraddice. I soli articoli, in cui egli ab-
to un saggio dell'applicazione che se ne può fare, sono la filoso-
la storia, e la religione; ma sul primo non fece che ripetere le
ell'Hegel, e sul secondo quelle del Lessing; giacchè la trinità di-
el Cousin è verbalmente e sostanzialmente quella dell'autore
eretta sulla Educazione del genere umano. Ora io chieggo se si
ovare la menoma analogia fra il modo, con cui l'Hegel ha appli-
sue categorie alla storia, e la spiegazione da me tentata delle
e e delle religioni colla formola ideale? La dottrina dell'Hegel
a sullo *sviluppo panteistico dell'idea*, e legittima tutti gli errori,
dendo a ogni passo la cognizione subbiettiva ed erronea dell'uo-
la cognizione obbiettiva e divina; io all'incontro muovo da quo-
ncipio, che tutti gli errori nascono dall'alteramento umano del-
divina, e ne spiego l'origine, i progressi, le vicende, le trasfor-
i. L'Hegel presuppone costantemente che l'uomo sia stato pri-
nente selvaggio, e considera la storia ideale come un continuo
sso: io all'incontro ammetto una rivelazion primitiva, uno sta-
ui la riflessione rispondeva integralmente all'intuito, e non tro-
a storia delle opinioni che un salutare regresso verso la verità
nia, o un vizioso progresso dell'errore sottentrato a quella. Sa-
npossibile lo stringere in poche parole tutte le altre dissomi-
che corrono fra l'Hegel e me, prodotte dai due diversi anzi op-
incipii, che ci governano, cioè dal panteismo e dalla creazione.
alla Trinità del Lessing, copiata da' suoi successori, essa è tol-
nsibile, come ho provato [1], e si appoggia da un lato al pantei-
lall'altro alla confusione della filosofia colla teologia e al razio-
teologico. Io all'incontro combatto questa confusione e il ra-
mo che ne deriva, e tengo il dogma della Trinità per un mi-
elato, non per un teorema od assioma filosofico. Si può egli
nare una diversità maggiore?

almeno io somiglio al Cousin in quanto ammetto un intuito
ato dell'Assoluto, e delle sue attinenze coll'uomo e col mondo.
nici, io sono spedito, perchè ho preso il mio intuito immediato
rio Cousin, e non da santo Agostino, da san Bonaventura, dal
nche, e da altri scrittori ortodossi, come credeva di aver fatto.
rchè fosse vero che il Cousin ammetta un intuito immediato
ssoluto, siccome questo assoluto non è tal che di nome, ed è
sensibile, come il dio dello Spinoza e di tutti i panteisti, il
ma differirebbe sempre da quello del francese filosofo, quan-
ra è lontana dal cielo, l'Ente dal nulla, e il vostro sistema dal-
. Ma che direte, se io vi provo, che il Cousin non ammette e
ammettere questo intuito immediato dell'Assoluto, anche

[1] *d. sulle dott. relig. di V. Cousin*, cap. 5.

pigliando l'Assoluto nel suo senso? Che non possa ammetterlo apparisce dal suo processo; imperocchè se egli concedesse allo spirito umano l' intuito immediato dell' Assoluto, dovrebbe essere ontologista, e non potrebbe nè professare il panteismo, nè governarsi a tenore dei psicologisti, incominciando il suo progresso filosofico dallo studio dello spirito umano. Ma egli è panteista, e non può muovere dall'Assoluto, se non in quanto esso s'immedesima colla mente nostra, ed è subbiettivo, sensibile, finito, come una cosa creata. Egli è psicologista e dei più risoluti, e non può muovere dall'Assoluto come cosa, ma solo come idea, scorporando l' ideale dal reale appunto come fa il Rosmini colla più parte dei panteisti; laonde l' Assoluto del Cousin non può essere che un complesso di idee, e l' intuito immediato che se ne ha si riduce a una percezione immediata di nozioni e forme astratte, non di una o più cose concrete. Egli è vero che questa teorica ripugna diametralmente alla dottrina scozzese della percezione da lui professata nel confutare il Locke, e a quella dei realisti sulle ideè generali, alla quale si mostra favorevole nel suo discorso su Abelardo. Ma questa non è che una delle cento o cencinquanta contraddizioni, di cui sono ingemmate le opere del professor francese. Che questi poi non ammetta effettivamente l'intuito immediato dell' Assoluto nella sua realtà, ve lo dirà egli stesso. Vi recherò le sue parole in francese, acciocchè non mi accusiate di alterarne il senso traducendole; nè voi potete disdegnare una lingua, che, dalle desinenze ed eleganze in fuori, è quella in cui scrivete. « La raison par elle-même » dice il Cousin « ne'atteint pas l' être directement; et ne l'atteint qu' indirectement par « l' entremise de la vérité. La vérité est le médiateur nécessaire entre « la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler Dien face à face, la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de « verbe à Dieu et de précepteur à l' homme. Or ce n' est pas l'homme « qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l' homme « ne pouvant constituer la vérité absolue. C' est donc Dieu lui-même « qui l' interpose entre l' homme et lui, la vérité absolue ne pouvant « venir que de l' être absolu, de Dieu. La vérité absolue est donc une « révélation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même; et comme « la vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme, et éclaire « tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue « est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme [1]. » Tralascio per evitar lunghezza di allegare altri passi dello stesso autore, essendo il sovrascritto sufficientissimo per chiarire la sua intenzione, e molto autorevole, poichè è tolto dal Programma delle sue Letture sulle verità assolute. Ricavasi in prima dal detto brano, che secondo il Cousin, lo spirito non ha alcun commercio diretto e imme-

[1] *Fragm. phil.* Paris, 1838. Tom. I, p. 316, 317.

diato col Creatore. In secondo luogo, che lo spirito ha un consorzio indiretto col suo principio, mediante le sue proprie idee. In terzo luogo, che queste idee costituiscono la verità, e ne portano meritamente il nome. In quarto luogo, che esse non inchiudono alcun elemento concreto ma solo astratto, poichè nel caso contrario, il concreto essendo assoluto, l' uomo comunicherebbe immediatamente col concreto assoluto, cioè colla Divinità, contro il presupposto dell'autore. In quinto luogo finalmente, che tal verità astratta non è prodotta dal nostro spirito, ma dall'assoluto che per essa si manifesta, onde partecipa anch'essa dell'assoluto, e ne è come una derivazione. Da molti altri luoghi di questo scrittore, che ho citati altrove [1], ricavasi che questa verità è lo stesso ideale divino, distinto dal reale assoluto e identico al Verbo del Cristianesimo. Non accade qui confutare questa bella dottrina, che confonde una chimera filosofica con una persona divina, che fa dell' ideale divino una cosa pensabile senza il reale assoluto, e che con un circolo degno di Cartesio prova il valore della verità colla sua origine divina, e dimostra la realtà di quest' origine col testimonio della stessa verità. Nè anche mi fermerò al grave errore, per cui il Cousin non ammettendo altro modo di fruire dell'intuito di Dio, che il vederlo a faccia a faccia e penetrarne l'essenza, e confondendo questa, che è sovrintelligibile, colla realtà e cogli attributi che sono intelligibili, rigetta la visione ideale del Malebranche. Mi basta per ora di poter conchiudere che egli ripudia espressamente l' intuito immediato dell' Assoluto, e che la sua formola è psicologica, non ontologica, e perciò non ha nulla di comune colla mia.

La scena di commedia alla quale invitaste i vostri lettori, promettendo loro di mostrarmi quasi unanime a un autore da me combattuto, manca dunque affatto di fondamento, e vi do tempo da pensarci un anno per mantenere la vostra parola. Frattanto per ristorarli di questa perdita, voglio supplirvi con un altro spettacolo, a cui anche voi sarete sforzato d'intervenire, e ci assisterete forse così volentieri, come le biscie all'incanto. Voglio mostrarvi Vittorio Cousin concorde a uno scrittore italiano che voi conoscete e amate grandemente; cioè al venerato vostro maestro. E veramente un uovo non somiglia di più a un altro uovo, che l'autore del Nuovo Saggio a quello dei Frammenti filosofici, per ciò che spetta alla quistione del principio dello scibile. Il primo dice che l'uomo non può apprendere l'Ente reale direttamente, e nol conosce che per un' idea interposta; l'altro nega l' intuito immediato dell' Ente reale, e ricorre all'ente ideale per farlo conoscere. L'ente ideale, secondo entrambi, non abbraccia il reale, esclude anzi la percezione di esso, e costituisce da sè solo la verità, che può

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, p. 167-185.

stare senza il reale, e non abbisogna del suo concorso [1]. Il Cousin chiama l'ente ideale *mediatore*, *Verbo*, *precettor degli uomini*, *illuminante ciascuno che viene in questo mondo*, e lo immedesima colla seconda persona divina [2]: lo stesso fa il Rosmini, che lo celebra come *lume divino e increato*, *lume e verbo della mente*, *Verbo di Dio*, *forma eterna del vero*, in tutti quei luoghi dove vuol parere ontologista. La verità non è un parto dello spirito, ma una derivazione di Dio, che per essa si manifesta, e opera sulla mente dell'uomo, giusta lo scrittor francese; essa è la forma, in cui termina l'azione di Dio operante sullo spirito, a parere dell'italiano. Questi fa dell'ideale una di quelle tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, ch'egli ammette in Dio, se dobbiam credere a ciò che voi ne rapportate; quegli pone in lui la seconda persona della sua triade increata. Lascio stare che il vostro maestro e il Cousin concorrono per questo verso nel supremo canone dei razionalisti, che i misteri della fede siano conoscibili colla ragione; giacchè altrimenti non saprei più intendere ciò che voi predicate delle tre forme. Ometto anche le enormi contraddizioni, che si trovano in tutti questi dettati, delle quali ho lungamente discorso di sopra; contraddizioni maggiori eziandio nel Rosmini che nel suo maestro; (e non è dir poco,) perchè egli vuole a ogni costo, come buon cattolico ch' egli è, evitare il panteismo, onde a tal effetto tratta la logica come i suoi avversari, dandole dei pugni senza discrezione, ogni qualvolta ella gli dà fastidio, e gli si attraversa nella via; laddove il Cousin, uomo eziandio onoratissimo, ma meno impacciato dal catechismo, fa più a fidanza colla dialettica, e le lascia mettere mano in pasta circa la religione, purchè se ne salvino le predilette forme. Ma fuori di queste discrepanze secondarie, la medesimezza dei due autori intorno ai detti capi, e all'essenza del loro Primo psicologico o ideologico che chiamare il vogliate, è perfetta. Oh povero sig. Tarditi, che disgraziato consiglio fu il vostro a menzionare il Cousin, quasi invitandomi a ragguagliarlo coll'uomo che siede in cima dei vostri pensieri! Voi avete voluto darmi un panteista e razionalista per parente; e avete invece provato ch'egli è consanguineo vostro. Imperocchè fra lui e me non v'ha altro legame che la discendenza comune dal progenitore di tutti gli uomini; laddove, essendo avverato ch' egli è padre di chi vi ha generato spiritualmente alla scienza, ne séguita che voi siete suo nipote. Bravo, signor nipote, me ne congratulo di cuore con voi e coll'avolo vostro. Godo della vostra buona fortuna e vi ringrazio del piacere che m'avete fatto a parteciparmela. Mi spiace solo che l'eredità del pariato sia stata abolita in Francia; chè altrimenti voi sedereste secondo fra gl' Italiani in quel magnifico consesso con gran pro

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 65-84.
[2] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, loc. sup. cit.

dei nostri vicini, se, come credo, valete tanto in politica quanto in filosofia. Ma ad ogni modo voi vedete che io non sognai affatto quando mi venne immaginato che gli accademici di Parigi sarebbero disposti ad abbracciare il Rosmini come fratello, e a dargli il diritto di cittadinanza.

« Io non so se il Cousin potrà difendersi dalla taccia di panteista « che voi avete impresso sulla sua dottrina. » Io dubito che ciò possa riuscire a lui più facile che a voi il difendere il vostro maestro. Non già ch' io osi agguagliarlo d' ingegno a voi impareggiabile ; ma l' ingegno piccolo o grande non prova contro la verità. « Ma egli potrebbe « forse osservare contro di voi, che poichè il vostro punto di partenza « è nel fondo lo stesso che il suo ; o voi pure dovete essere panteista « come lui, se quest'errore è un figlio legittimo di quel principio da « cui movete entrambi ; o non è egli un panteista che per uno sbaglio « di logica , nel dedurre dal suo punto di partenza delle conseguenze « panteistiche che non ne discendono [1]. » Da quel poco che s' è detto potete raccogliere come abbiate sbagliato l' itinerario per aver confuso il punto di partenza con quello di arrivo, e creduto che un galantuomo possa *giungere* dove si trova. Se il punto di partenza del Cousin è psicologico come quello del Rosmini , e il mio ontologico ; se il principio del Cousin non è principio ma conseguenza, e il mio è vero principio , anzi assioma supremo ; se il principio del Cousin è l' assoluto dei panteisti, il quale, come il dio dello Spinoza, non è tal che di nome, e il mio è l' Ente schietto , il Ieova di Mosè e dei Cristiani ; se il principio del Cousin produce il mondo per emanazione e il mio per creazione ; se il principio del Cousin non è che una notizia astratta escludente ogni realtà e concretezza, come quello del vostro maestro, e il mio è reale e concreto assolutamente, e come tale presente all' intuito e in virtù dell' intuito alla riflessione ; voi vedete che il vostro *figliuolo legittimo* è diventato bastardo, e che *lo sbaglio di logica* si trova in ciò che avete detto, se la frase non è troppo tenue per esprimere i pregi del vostro ragionamento.

« Voi potete senza dubbio cessare da voi la taccia di panteista *sta-* « *bilendo* che la relazione del doppio ordine di esistenti con Dio , è la « creazione libera , che secondo voi è un elemento integrale dell' idea « da noi primamente intuita. » Grazie alla generosità vostra. « Ma se « la creazione libera è un elemento integrale dell' idea ; dunque l' idea « non esiste innanzi alla creazione [2]. » Che cosa volete dire ? Credete forse che *innanzi* alla creazione vi fosse il tempo per dar luogo all'innanzi e all' appresso, che sono parti di quello ? Non sapete che l'eternità esclude ogni durata successiva e temporanea ? Che la frase *innanzi alla creazione* non ha alcun senso, perchè il prima e il dopo comin-

[1] Lett. II, p. 61. [2] *Ibid.*, p. 62.

ciarono colla creazione? Sia che Iddio voglia creare il mondo o non crearlo, ordinarlo in questo modo o in quell'altro, l'atto divino non ha nè passato nè avvenire, è estemporaneo, eterno, immanente, uniforme a sè stesso, immutabile, perchè identico alla divina natura. La varietà e la contingenza non hanno luogo che nel termine estrinseco di quest'atto; e la libertà consiste nella relazione dell'atto al suo termine estrinseco, non nella natura intrinseca di tale atto separata dalla sua relazione esteriore. Or se l'atto creativo è uno ed eterno, benchè il suo termine estrinseco sia nel tempo, e abbia un principio e un progresso e possa avere un fine, l'intuito afferrando l'atto creativo dee apprendere le sue varie parti, ciascuna com'è in sè medesima; cioè l'atto intrinseco per sè stesso, come eterno e necessario; il termine estrinseco, come temporario e contingente; e l'atto intrinseco in relazione col termine estrinseco, come liberissimo. E così appunto succede, giacchè se l'uomo non avesse questo intuito, nè io potrei fare, nè altri, (non parlo di voi,) intendere il presente discorso; ogni ragionamento non essendo e non potendo essere che l'esplicazione distinta e riflessa dei dati confusi dell'intuito. Parte integralissima dell'Idea è dunque l'atto divino, ma qual è in sè stesso, cioè come necessario e come libero; e siccome la sua libertà consiste nell'attinenza verso un termine estrinseco, che può essere negativo o positivo, e se positivo, determinato in guise infinite, perciò l'intuito afferrando l'atto divino vede i suoi termini estrinseci, per cui tale atto è creativo o non creativo, e se creativo, producente un effetto anzi che un altro. Perciò, (aguzzate le ciglia, sig. Tarditi, chè qui sta il punto,) se Iddio avesse ab eterno decretato di non creare, come certo potea fare, essendo liberissimo nelle opere *ad extra*, in tal caso il termine estrinseco dell'atto divino essendo meramente negativo, cioè un nulla, la creazione non sarebbe più parte integrale dell'Idea per la ragione semplicissima ch'ella non avrebbe luogo, e ciò che non ha luogo non si può vedere anche dagli occhi dell'intuito, benchè siano acutissimi. Onde in tal caso la vostra inferenza, che *l'idea non esisterebbe innanzi alla creazione*, sarebbe giusta, senza pregiudizio dell'Idea, perchè non essendovi in tal presupposto nè *creazione* nè *innanzi*, l'Idea avrebbe il privilegio di *esistere*, (per imitare la proprietà del vostro linguaggio,) assolutamente. Così se alcuno vi dicesse per cagion di esempio: sig. Tarditi, voi non ci eravate quando Aristotile insegnava la logica; voi rispondereste senza fallo: avete ragione; ma ciò non mi cale, perchè io vivo nel secolo decimonono, che si passa volentieri di tal arte. Or fate il vostro conto, ch'egli è una sventura così grande per l'Idea *il non esistere innanzi alla creazione*, posto che la creazione non debba aver luogo, come per voi il vivere in un tempo, in cui si può essere e fare il dottore in filosofia senza bisogno di logica. Che se la creazione ha luogo, non vi ha nè innanzi nè

rispetto all' Idea che abbraccia nella sua eternità il termine tem-
rio ed estrinseco, a cui la creazione risponde. Bisogna però nota-
he nella prima ipotesi, cioè se la creazione non avesse luogo, noi
ivremmo il dispiacere di contemplare l' idea *senza l'elemento inte-*
della creazione; onde per noi l' idea non *esisterebbe* assolutamen-
anco in questo caso l' inferenza vostra sarebbe giustissima, senza
no inconveniente. Giacchè siccome noi siamo creati, non par pro-
: che tolta via la creazione, potessimo contemplar l' Idea senza il
'o dell'atto creativo, e che disputandone, voi foste in grado di di-
: ed io di annoiare i nostri rispettivi lettori. Laonde possiamo
:uri che quando si trovi al mondo un solo spirito creato, l' Idea
ırrerà mai alcun pericolo, benchè la creazione sia un elemento
ıle di essa.

la creazione libera è un elemento integrale dell' idea, dunque...
: che è cosa necessaria dipende dalla creazione che è contingen-
» Così voi rincalzate l'obbiezion precedente. L' aggiunta vale la
, ed è degna di Zenone, di Eubulide e di Crisippo. Corbezzoli!
o vi dicessi che la creazione libera, in quanto fa parte integra-
idea, esiste anche senza il creato, vorreste voi chiudermi la boc-
ridar paradosso? Sentitemi di grazia per pochi istanti. Che co-
to creativo, se non l' azione divina avente un' attinenza ad un
estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a questo
? Fate ora l' ipotesi che Iddio non crei nulla. Chieggovi, se
vino sia tuttavia libero? Certo sì, se non volete supporre che
ılla creando non abbia potestà di creare. Ma l'atto divino fuori
azione a un termine estrinseco è egli libero? No, è necessario.
ınque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinse-
ıe nel nostro presupposto? Sarà libero, in quanto il termine
co, benchè non reale, è sempre possibile, e l'atto divino in que-
si risguarderebbe il termine esteriore come possibile e non
ıle. Quando dunque si afferma che la creazione libera è un e-
integrale dell' idea, la proposizione torna a dire, *essere elemen-*
ıle dell'idea l'atto divino con una relazione a un termine estrin-
nel caso presente è reale, ma che potrebbe esser possibile, senza
a varietà immutasse per niun modo l'atto divino. Imperocchè la
:, se non si considera come il termine estrinseco della rela-
l' atto divino, è un semplice fatto che non appartiene più al-
ıttavia noi veggiamo presentemente tal fatto, perchè il ter-
inseco dell'atto divino è reale; non lo vedremmo quando esso
osse solamente possibile, supponendo che in tal caso avessi-
vilegio di essere al mondo; cosa difficile a verificarsi, se noi
no come il vostro ente ideale, che non è nulla e pur non è

, p. 62.

qualche cosa. Ora venendo alla vostra obbiezione, vi dico che *l'Idea, che è cosa necessaria, dipende dalla creazione*, in quanto la creazione è il termine estrinseco dell'atto divino, perchè tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea; ma che *l'Idea, che è cosa necessaria*, comprende *la creazione*, in quanto questa è il termine estrinseco dell'azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne *dipende*. Nè vi faccia scrupolo che l'Idea comprenda, cioè contenga, (traducendo il verbo *comprende* secondo il Vocabolario della Crusca e non secondo quello del Rosmini,) una cosa contingente, poichè santo Agostino ci insegna che Iddio contiene lo spazio e non ne è contenuto. Che se a taluno garbasse di più il dire in questo senso che l'Idea *dipende* dalla creazione anche come termine reale, non vorrei muovergli lite per questa parola; giacchè io mi studio di parlare il più propriamente che posso, ma non cerco il pel nell'uovo, quando si tratta delle altrui parole, e i parlanti sono uomini civili; al contrario del Rosmini e di qualche suo discepolo, che parlano spesso alla carlona, e accusano urbanamente d'improprietà chi non imita il loro gergo e i lor barbarismi. Solo bisognerebbe notare che tal *dipendenza* sarebbe ipotetica, cioè posta liberamente dalla stessa Idea, non assoluta; come il mondo è *ipoteticamente necessario*, posto che sussista, non potendo una cosa essere insieme e non essere.

« Del resto, pensate se il professore Cousin non andrà a trovare nel« la vostra Introduzione quella nota ove dite che *l'atto creativo come so« vrannaturale che è, è pure sovr'intelligibile* » (così voi aggiustate la « mia ortografia); *e che l'incomprensibilità dell'atto creativo deriva da » quella de' suoi due termini?* Nè vi giova il soggiungere, che *la creazio« ne è nel tempo stesso il mistero più oscuro e il fatto più evidente*. Perchè « in primo luogo il principio del sapere dee essere la cosa più luminosa « (*luce*) e non il mistero più oscuro [1]. » Se voi aveste solamente la metà del giudicatorio posseduto per ordinario da chi s'intromette di giudicare nelle cose filosofiche, questo solo luogo potrebbe procacciarvi qualche titolo poco onorevole alla vostra lealtà; giacchè mutilate i miei pensieri per farli parere assurdi a chi vi legge. Ma siccome io vo congh ietturando che voi non abbiate letto il mio libro cogli occhi dell'intelletto, e forse nemmeno con quelli del corpo, ma col gombito, col calcagno, col bellico, coll'occipizio, secondo il privilegio attribuito da certuni ai catalettici ed ai magnetici, non mi stupisce se non avete capito ciò che io ho pur detto in modo chiarissimo, e ripetuto molte volte ne' miei scritti. Del resto la vostra semplicità e buona fede è attestata dalla spensieratezza, con cui vi siete governato; imperocchè niun uomo che non sia affatto un'oca o non abbia perduto ogni verecondia, oserà dar fuori una critica così disgraziata come la vostra, quando l'au-

[1] Lett. II, p. 62.

tore è vivo, e può con quella sola fatica, che ci vuole a stendere poche pagine, mostrare la poca scienza dell'avversario, ed esporlo senza rimedio alle risa pubbliche. Laonde io persevero a credervi galantuomo, con tutte le vostre falsificazioni, perchè i tristi per ordinario sono più sagaci e oculati di voi. Ben mi duole di essere costretto a riprendervi pubblicamente per onor mio, e ancor più per l'onore e per la difesa del vero. Vorrei solo che ricevendo questa giusta castigatura con quella umiltà che si addice a un Cristiano pio e sincero come voi siete, e senza sentimento di rancore contro chi ve l'ha data, ne cavaste profitto per l'avvenire, imparando ad essere più assegnato nel difendere le opinioni proprie e nel combattere quelle degli altri, e a ben pesare le vostre forze e quelle del vero, prima di ricorrere all'arduo cimento della stampa.

Voi dunque mi accusate di contraddizione per aver detto che l'atto creativo è un assioma e un mistero, che è un vero sovrintelligibile, e tuttavia presente all'intuito. Ma se aveste letto ciò che io discorro a dilungo sulle attinenze dell'intelligibile e del sovrintelligibile, avreste avvisato che la ripugnanza non si trova nel mio libro, ma nel vostro capo. Egli è vero che a tal effetto era d'uopo intendere ciò che io intendo per *sovrintelligenza*, e non imitare la sapienza del vostro maestro, che volendo, secondo il suo costume, ricambiare le mie lodi colle villanie, si agevolò la strada, facendomi dire il contrario di ciò che io dissi, e confondendo la facoltà del sovrintelligibile col raziocinio, che lavora sull'intelligibile e non può stare senza di esso. Io ho parlato del sovrintelligibile in tanti luoghi, che sarebbe troppo lungo e fastidioso il copiarli, e inutile per chi ha letto con mediocre attenzione le mie opere. Ne allegherò un solo, che mi pare bastevole al presente proposito. « In virtù di questa nota obbiettiva del sovrintelligibile lo spi« rito nostro si considera come incorporato alle varie membra della « formola ideale, e come l'origine del nesso misterioso, che il termine « mezzano ha coi due estremi di quella. L'idea nell'affacciarsegli, gli « si presenta come bilaterale, e questo doppio aspetto si riproduce in « tutti gl'intelligibili. Ella è chiara e oscura, lucida e tenebrosa ad un « tempo: si comunica all'intuito dal lato chiaro; ma la sua luce ram« polla da un punto oscurissimo. La faccia chiara e, per così dire, il « disco visibile dell'Idea, è il solo punto di essa che abbia consorzio « coll'intelletto, irraggiandolo colla sua propria luce. La faccia oscura « gli si sottrae: non si lascia presentire che per la sua oscurità: mostra« si, come dire, fuggendo: la mente nostra l'apprende, come gli occhi « del corpo apprendono le tenebre [1]. » Egli è dunque tanto impossibile il voler sequestrare il sovrintelligibile dall'intelligibile, quanto il voler disgiungere il reale dall'ideale, secondo il vostro proposito. Im-

[1] *Introd.*, t. II, p. 561.

perocchè senza l'intelligibile noi non potremmo pensare e quindi nè anco sapere che vi sia qualcosa di superiore a una intelligenza, che non avremmo; e senza il sovrintelligibile la nostra intelligenza sarebbe perfetta assoluta e adequata a quella di Dio. Vorrete poi pretendere che la nostra cognizione sia così squisita come quella di Dio stesso? Ch'essa esaurisca la realtà increata e creata? Che comprenda tutto lo scibile divino? Che sfondi, per dir così, gli oggetti su cui si aggira, e penetri nelle loro viscere? Singolar privilegio dell'errore e de'suoi avvocati! Voi mentre affermate da una parte che l'umano conoscimento altera e sconvolge l'ordine reale delle cose, e se le rappresenta a rovescio, spianando così la via allo scetticismo, asserite dall'altra parte, che non v'ha sovrintelligibile, e che l'evidenza umana non può aver limiti, e dee pareggiar la divina! Imperocchè se questo non è il vostro pensiero, io non vi so più intendere, quando mi obbiettate, che *il principio del sapere dee essere la cosa più luminosa*, aggiugnendo fra parentesi la voce *luce*, come se il *lume* non fosse *luce*, o quello, di cui si tratta, fosse un fluido imponderabile. Dunque, secondo voi, il primo principio del sapere dee esser così chiaro per l'intelletto umano, come lo è pel divino? E come non v'accorgete che in tal caso dovrebbe dirsi lo stesso di tutta la scienza, poichè lo spirito nostro vedrebbe in quel solo principio perfettamente inteso tutte le conseguenze, e quindi tutto lo scibile? E che, se nell'apprendere una sola verità lo spirito creato potesse gareggiare col suo Creatore, lo pareggerebbe in tutte? Che il vedere in un solo vero tutti i veri, e per servirmi del sublime linguaggio del Leibniz, in una sola monade tutte le monadi da lei rappresentate, è un privilegio della monade assoluta e infinita, cioè di Dio, appunto perchè nessuna creatura può possedere una sola verità in modo perfetto? Ora se ogni nostra cognizione ha certi confini, se non è mai tanto estesa quanto l'oggetto conosciuto, se la luce che l'accompagna è sempre scorsa da un poco d'ombra, come mai l'intelligibile può scompagnarsi dal sovrintelligibile? E che cos'è il secondo, se non il limite del primo, rispetto allo spirito creato? Che cos'è se non quella parte dell'oggetto conosciuto, che non si lascia penetrare, e direi quasi latinamente pervadere dall'acume intellettivo e finito, come il midollo de' corpi che non si lascia apprendere dalla vista, o un peso che non si lascia sollevare dalla forza dei nostri muscoli? Giacchè le nostre facoltà sono forze finite e create, e ogni forza creata può scemare, sospendere, modificare, ma non mai vincere affatto le altre forze. E qual è la forza che possa fare il contrario? La sola forza creatrice. Iddio è la sola mente, che può conoscere perfettamente ogni oggetto, anche menomissimo, com'è un granello d'arena, perchè lo ha creato, e può annientarlo. Creare e conoscere sono sinonimi; onde anche nel nostro giro, noi non possiamo conoscere una cosa se non in quanto ne siam facitori e creatori, o as-

sistiamo allo spettacolo della sua creazione. Così l'oriolaio conosce appieno la struttura dell'oriuolo perchè lo ha fatto, così l'artista solo può portar giudizio condegno della bellezza; e Apelle era in grado di apprezzare la divina formosità di Campaspe assai meglio di Alessandro. Così lo spirito umano non può sapere quel poco che sa, se non in quanto assiste per mezzo dell'intuito alla creazione, e vede le cose in quanto sono, perchè le vede in quanto vengono create. Ma siccome egli è semplice spettatore, la cognizione che ne ha è diritta, fedele, non a rovescio come voi volete, ma imperfettissima; e questa imperfezione, che essendo puramente subbiettiva, e risedendo nell'intuito, non nell'oggetto ideale, non può alterarne l'ordine, può bensì velarne una parte, e produrre un'ecclissi parziale; onde nasce il sovrintelligibile. Il quale dà fastidio al vostro maestro, che non ama le *essenze* reali, e si diletta solo di quintessenze sottili e impalpabili, come il suo ente possibile. Ond'è ch'egli ammette appena per un'ipotesi, che vi sia nei corpi qualcosa d'inescogitabile, da lui chiamata con gran proprietà *principio corporeo*, e si burla di chi osa darle il nome di *essenza*, e ne discorre con quella felicità che abbiamo veduta. Imperocchè voi non avete osato finora entrare in questa materia delicata, e pigliar la difesa degli spropositi rosminiani sulla voce *essenza*, e ciò che più rileva, sulla natura dei corpi; la quale al parer del Rosmini è tale, che s'egli avesse ragione, bisognerebbe darla eziandio ai nemici del dogma eucaristico, come ho provato [1]. Ma il Rosmini, che non è meglio infallibile in teologia, che in filosofia, quantunque le sue intenzioni siano veramente illibate come le vostre, può ammettere in Dio tre forme distinte e razionalmente conoscibili, senza essere triteista, e può recare in dubbio che vi sia ne' corpi un'essenza incognita, senza negar la presenza reale e la transustanziazione. Laonde se gli Eusebii del nostro secolo volessero appuntare la sua ortodossia, se ne potrebbe agevolmente pigliar la difesa, chiamando in aiuto le sue elucubrazioni filosofiche, e mostrando con esse che talvolta gli accade di non sapere appunto quel che si dica. Lo scritto presente può servire a porgere un piccolo saggio; onde mi confido che da questo canto vi sarà grato, come quello che può conferire a giustificare il vostro maestro su cose di maggior momento. Ma se altro esempio ci mancasse, basterebbe a mostrarlo ciò che gli è accaduto intorno al sovrintelligibile; imperocchè dopo aver detto che *non possiam affermar nè negare se vi sia un' attività a noi incognita nei corpi* [2], egli stabilisce altrove, che « la sussistenza delle cose è esclusa dalla conoscenza propriamente detta; non appartiene punto nè poco all' intelletto, considerato come recettivo degli enti intelligibili, perchè dall' intelletto è essenzialmente escluso il reale,

[1] *Introd.*, t. II, p. 882-885.
[2] *N. Saggio*, t. III, p. 138.

« e non è che la sede dell' ideale [1]; onde segue, che la materia della « cognizione divisa dalla cognizione stessa rimane incognita, e su di « lei non può cadere questione di sua certezza, perchè la certezza è so- « lamente un attributo della cognizione. Ciò adunque che s' identifica « colla forma della cognizione è la materia della cognizione in quanto « è cognita [2]. » Or che cos' è questa incognita, se non il sovrintelligibile? Ma vedete qual sia la disgrazia di chi muove da falsi principii; chè non solo si riduce a negare in un luogo le verità affermate in un altro, ma esagera queste medesime verità, e mettendole in contraddizione seco stesse, le fa diventare errori. Ciò è appunto accaduto al vostro maestro intorno al sovrintelligibile. Imperocchè nel primo passo citato egli lo mette in dubbio, almeno riguardo ai corpi, con grave pregiudizio della religione. Nel secondo lo afferma, ma lo allarga oltre i suoi confini naturali, e facendogli usurpare i diritti dell' intelligibile, lo rende complice delle follie degli scettici. Che cos' è il sovrintelligibile rosminiano? È il reale come reale, il reale in quanto si distingue dall' ideale. E in che consiste l' ideale dal Rosmini? Nel mero possibile. Dunque il reale, come reale, essendo sovrintelligibile, la sola cosa che ci sia nota è la semplice possibilità delle cose. Dunque quando voi dite: *il mondo esiste*, la sola cosa che vi sia nota è la possibilità del mondo; la sua realtà eccede i termini della vostra intelligenza. Che direbbe di più un idealista? E se si applica lo stesso discorso all' esistenza di Dio, quali ne saranno le conseguenze? Fremo solamente a pensarlo; poichè il primo Rosminiano che dedurrà con rigore le conclusioni del suo maestro, senza spaventarsene, dovrà predicare il culto di un Dio possibile [3]. E allora con che diritto gl' Italiani potranno ridere dell' apoteosi del nulla fatta dai filosofi buddisti e da certi panteisti tedeschi, o della dea Ragione testè adorata nei templi di Parigi? Ravvedetevi una volta, e date bando a quel funesto assurdo della separazione fra il reale e l' ideale, che è la sorgente di tutti i vostri errori. L' uomo non può conoscere senza giudicare, e non può giudicare se la sua cognizione non si fonda sulla realtà. Imperocchè siccome il solo elemento conoscitivo che si contenga nel giudizio, per confessione dello stesso Rosmini, è l' idea, se questa non abbraccia il reale coll' ideale, e si limita al solo possibile, il giudizio potrà pronunziare sulla possibilità, ma non sulla realtà delle cose. E tal è veramente il sistema del Kant, da cui il Rosmini non si scosta che a forza di contraddizioni. Imperocchè il *noumeno*, che è il sovrintelligibile della filosofia critica, abbraccia il reale e tutto il reale, nè più nè meno che l' incognito del Rosmini. Il solo di-

[1] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 500.
[2] *N. Saggio*, t. III, p. 110.
[3] Il presupposto non si ha ancora da verificare. Io so per testimonio di una persona degnissima, che fra i lettori italiani delle opere del Rosmini ve ne fu uno, che giunse alla teorica del Dio possibile. Ed era molto ingegnoso.

vario fra i due filosofi si è che il Tedesco lascia il suo *numeno* negl'impacci, senza provvedere alla sua salute, e non ammette che dei giudizi subbiettivi come le sue forme; laddove l'Italiano, dando al suo ente possibile il nome onorato di *oggetto*, si crede potere con questo talismano verbale far produrre al giudizio la realtà; quasi che il giudizio potesse ricavare dal senso e collocar nell' idea ciò che non si trova in nessun luogo; ovvero creare il reale coll' atto giudicativo, come veramente Iddio con un semplice *fiat* crea le esistenze. Ond'è che il Rosmini non può sottrarsi al nullismo che abbracciando il panteismo, immedesimando il soggetto coll'oggetto, lo spirito coll'ente ideale, e l'uno e l'altro coll' Assoluto, e stabilendo che lo spirito giudicante crea appunto le cose nel giudicar che sono, e nel congiungere la loro idea coll'apparenza sensibile. Il che è a capello il partito preso dal Fichte per evitare il nullismo, a cui conduceva la filosofia critica; e porge una novella prova della fratellanza di questa filosofia col Rosminianismo, e una giustificazione del mio sogno, in cui la dottrina del Rosmini è rappresentata come un anello intermedio fra il Kant e il Fichte. Il vero sovrintelligibile non è già tutto il reale, come l'intelligibile non è tutto l'ideale; ma il reale assoluto coll'ideale che ne è inseparabile, e il real contingente rischiarato dall' ideale, sono in parte intelligibili e in parte sovrintelligibili; intelligibili in quanto soggiacciono all'intuito e alla riflessione, e sovrintelligibili in quanto vi si sottraggono. E quel non so che d' inintelligibile e quindi d' ineffabile che si trova nelle cose ed è inseparabile dalle nostre idee, è la loro *essenza reale*; nella quale si fondano i misteri della religione e segnatamente il più augusto di tutti, cioè la distinzione reale di tre persone nell' unità della divina natura; distinzione razionalmente inconoscibile, perchè noi ignoriamo l'essenza divina.

Egli ripugna dunque alla natura dello spirito umano, che l' intelligibile si scompagni dal sovrintelligibile. Il menomo nostro pensiero rinchiude un mistero profondo, che non vien tolto nè diminuito dalla più perfetta evidenza, di cui siamo capaci. Che v' ha di più chiaro, di più illustre, di più irrepugnabile dei teoremi matematici? E pure ciascuno di essi versa sui dati del tempo e dello spazio , che da Zenone eleatico fino al Kant, hanno sempre fatta la disperazione dei filosofi. Se vi dà l'animo di spiegarmi appieno che cosa siano il continuo, il discreto, il punto, il momento, la coesistenza, la successione, e simili, io posso promettere a voi di dichiarare l'essenza divina. La realtà delle cose intelligibili è sempre più o meno chiara ; ma il modo di questa realtà è sempre oscuro, e la sua oscurità si fa sentir tanto meglio quanto maggiore è il contrasto della luce che l' accompagna. Che v' ha di più manifesto del moto? Ma il modo con cui comincia , si comunica, cresce, rallenta, cessa , l'azione e la natura della causa mo-

trice, sono misteri impenetrabili, su cui si possono fare cento quistioni, senza trovare una sola risposta. Perchè dunque vorrete maravigliarvi che l'azione della causa creatrice sia inesplicabile? Voi non potete dichiararmi come una palla spinga un'altra palla, come la volontà vostra abbia virtù di muovervi le dita quando scrivete le vostre ingegnose obbiezioni contro l' intuito dell' azione creatrice, e pretenderete che altri vi debba spiegar quest'azione? O non potendo farlo, ne conchiuderete che noi non ne abbiamo l'intuito? Ma in tal caso voi dovete negare di aver la percezione del moto, perchè ignorate l' essenza dell'azione motrice. Fate il vostro conto che il mio intuito della creazione sia così chiaro, come quello che voi avete della mozione; ma che siccome nel vostro caso voi percepite il *fatto*, e non la ragione o essenza del fatto, lo stesso succeda nel mio. E se io non avessi l'intuito della creazione, come potrei avere la nozione di causa? Ricordatevi del discorso, con cui vi ho provato che la nozione di causa in genere importa quella di Causa prima ed efficiente, e che il concetto di Causa prima e efficiente importa quello di creazione. Ora non v' ha notizia che ci sia più famigliare di quella di causa, che interviene per modo esplicito nella maggior parte dei nostri giudizi, e per modo implicito in tutti, da un solo in fuori. Voi vedete adunque che non v' ha nulla di più certo della continuità dell'intuito, con cui veggiamo l'azione creatrice, cioè la produzion sostanziale delle esistenze per opera della Ragione e della Causa prima, giacchè senza la conoscenza di questo vero non si può fare il menomo giudizio, non si può pronunziare la menoma parola che abbia senso, e includa l'idea di cagione. Così per esempio, se io dicessi: *sig. Tarditi, voi avete intesa la mia Introduzione*, l' azion causante ch' io esprimerei sarebbe non intelligibile e contraddittoria, senza l'atto creativo; onde voi, senza l'intuito di tal atto, non potreste intendermi, quando io dicessi cotal bugia.

Ma v' ha di più. Non solo la creazione è nel tempo medesimo un assioma e un mistero, ma è di più *il mistero più oscuro e il fatto più evidente*. Queste mie parole vi hanno sdegnato lo stomaco, perchè voi digerite solamente gli errori, e le verità vi riescono difficili a ricuocere; come accade a certi ventricoli curiosi, che rifiutano i cibi e i sughi più delicati, e tuttavia smaltiscono i gnocchi. Voi, che vi siete tranguggiata con delizia l'ogliopotrida del sistema rosminiano, e l'oggetto che è nel soggetto, e l'ideale senza il reale, e l'idea senza il giudizio, e le tre forme realmente distinte, e tanti altri bocconi di questa sorta atti a strangolare gli esofagi più capaci del mondo, avete sentito incomodo a nutrirvi di questa verità, che il primo principio dello scibile dee essere per diverso rispetto oscuro ed evidente in sommo grado, perchè dee contenere potenzialmente tutta la luce e tutte le tenebre che si diffondono pel gran corpo della scienza. Non vi accorgete che que-

sta sentenza, a solo proferirla, entra spontaneamente nell'animo, come il latte che il bambino sugge e inghiottisce senza saperlo, per solo istinto di natura? Se il primo principio non fosse chiarissimo nella sua realtà, come potrebbe partorire tutte le altre cognizioni? Se non fosse oscurissimo nella sua essenza, come mai la scienza nata da esso potrebbe essere così imperfetta, e piena di cose inesplicabili, di questioni insolubili, di lacune impossibili a colmare, com'è veramente? Non vedete, che ogni evidenza del progresso scientifico è la ripetizione di una prima evidenza, che senza uscire della sua unità, si riproduce a ogni passo successivo dello spirito nella via delle cognizioni, come ogni mistero è la ripetizione di un primo mistero? E qual è quest'evidenza, questa oscurità primigenia, suprema, fondamentale, se non il dogma della creazione? Il quale, tramezzando nella formola, ed esprimendo non una sostanza, ma una semplice azione, dee partecipare della natura dei due estremi, e riunire in sè stessa tutta la loro chiarità e la loro oscurezza. Imperocchè l'azione dipende dalla natura dell'agente, e si connette da un lato coll'essenza della causa, dall'altro con quella dell'effetto, ed è come il nesso di queste due cose, nella prima delle quali ha il suo principio e nella seconda trova il suo termine. Egli è dunque chiaro che l'idea di creazione non rappresentando una sostanza, come quelle di Ente e di esistenza, ma solamente il legame che corre fra queste due sostanze, non può avere una essenza propria; onde nello stesso modo che l'intelligibilità di tale atto deriva da quella dell'Ente, che è per sè intelligibile, e da quella dell'esistente, che partecipa alla intelligibilità del suo principio; la sovrintelligibilità dell'atto creativo dee nascere dall'essenza reale dell'Ente, e da quella dell'esistente insieme collegate, e parimenti inconoscibili. Cosicchè se noi potessimo pervenire a conoscere l'essenza del Creatore e delle cose create, l'atto creativo ci riuscirebbe da ogni parte chiarissimo; ma ignorando noi quella doppia essenza, cotal atto dee involgere per noi un doppio mistero, benchè sia evidentissimo nella sua realtà. Perciò nel luogo stesso da voi accennato io scrissi che « il so« vrannaturale essendo un'attinenza dell'essenza divina con quella delle « cose create, è un moto dal primo al terzo membro della formola. Il « suo termine *a quo* è l'essenza dell'Ente, e il suo termine *ad quem* « l'essenza dell'esistente. In questa doppia relazione consiste la somma « oscurità dell'atto creativo. La creazione è nello stesso tempo il mi« stero più oscuro e il fatto più evidente. È il mistero più oscuro, in « quanto riposa su due sovrintelligibili, l'uno assoluto, l'altro relativo, « cioè sull'essenza delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si « fonda su due intelligibili, cioè sull'Intelligibile assoluto e sull'intel« ligibile relativo che ne riverbera, e la cui derivazione costituisce ap« punto l'atto creativo. Insomma ella contiene nel loro più alto grado

« il sovrintelligibile e l'intelligibile, che sono i due aspetti universali « delle cose, e i due poli dello spirito umano [1]. » E le stesse cose con poco diverse parole sono da me ripetute in più altri luoghi. Che ne dite? Non vi pare che questo breve discorso abbia antivenuto affatto la vostra bella obbiezione? Ma voi che leggete col cocuzzolo, come scrivete coi piedi, avete creduto di rendermi ridicolo, citando la mia proposizione senza le prove che la dimostrano. Or vedete che il ridicolo cade in capo a voi, e che vi si dovrebbe per soprassello il biasimo di mala fede, se la semplicità esemplare, con cui vi siete esposto a essere pubblicamente proverbiato,non vi giustificasse appieno da questo rimprovero. Non crediate pertanto che io abbia con voi il menomo rancore, benchè vi tratti un po' duramente; perchè con quella stessa sincerità che in me lodaste, vi dico, che a mano a mano che vo innanzi nella vostra critica, mi convinco sempre più che siete un gran galantuomo. E *pensate se il professore Cousin*, vostro nonno, non direbbe il medesimo, udendo che voi volete farmi credere suo discepolo.

« In secondo luogo, se *l'atto creativo come fatto consiste appunto nella « derivazione dell' intelligibile relativo dall' assoluto, dell' esistente dal« l'Ente;* non è certamente come *fatto* che l'atto creativo vi può salva« re dal panteismo, ma l'atto creativo come *mistero*, in quanto cioè *ri« posa sull' essenza dell' Ente e sull' essenza delle esistenze*, l' una e l'al« tra, secondo voi sovr' intelligibile » (*sic*) [2]. La creazione si salva dal panteismo in quanto ella si conosce, e si conosce in quanto è un vero e un fatto, la cui realtà è intelligibile, benchè l'essenza sia sovrintelligibile. La creazione è un dogma rivelato e razionale ad un tempo; è un mistero, la cui realtà è attestata dalla ragione stessa, non dalla sola fede, come accade ai misteri della rivelazione. Senza la parola, dono della prima rivelazione, noi non potremmo conoscere l' atto creativo, perchè nulla conosceremmo, senza tale aiuto; ma la parola è semplice strumento, non fonte nè sostegno di tal cognizione, che risplende di propria evidenza, come tutti i veri intuitivi. La religione rivelata e la parola cattolica ci manifestano tal verità, come c' insegnano quella dell'esistenza di Dio, e delle divine perfezioni naturalmente conoscibili; cioè come preambolo, e non come articolo di fede; perchè senza il dogma della creazione non si può aver notizia del vero Dio, e senza questa notizia la fede non può avere i suoi fondamenti. Perciò la Chiesa quando parla per la prima volta col pargolo di Dio e della creazione fa l'ufficio di parola umana e non di parola divina, come quando seco discorre della Trinità e della redenzione; perchè l' autorità divina della Chiesa non può essere logicamente creduta, se non in virtù di quelle prime verità, le quali vestite che sono di vocaboli entrano e

[1] Lett. II, p. 62. *Introd. allo st. della filos.*, tom. III, p. 902, 903.
[2] Lett. II, p. 62.

si accasano nello spirito per lor virtù propria. Vorrete voi negare che la creazione sia una verità di questo genere, e pretendere che ella non sia una verità razionale, perchè è un mistero? In tal caso la filosofia e tutte le scienze umane starebbero fresche, poichè dovrebbero rinunziare a tutti i veri che son misteriosi, non essendovene un solo, senza eccettuare il principio di contraddizione, (vedete un po',) che non sia un mistero più o meno; giacchè questo stesso principio non è conosciuto da noi con quell'evidenza che lo accompagna nella mente divina; e il mistero in genere non è che la limitazione dell'evidenza. Ma in tal caso io vi raccomanderò a tutti i filosofi e teologi cattolici, acciò, se è possibile, vi racconcino il cervello; imperocchè tutti s'accordano a dire che la creazione è dimostrabile colla ragion sola; e nol sarebbe, se fosse solamente un mistero rivelato. Il solo divario che corra fra l'opinion comune al dì d'oggi e la mia, si è che quella fa della creazione un mero teorema, e io la considero come un assioma. Nè perciò le disdico la dignità teorematica, conferendogliene una maggiore; perchè, come vi ho detto più volte, il raziocinio non è, nè può essere, che l'esplicazione di un dato concreto e intuitivo. Onde l'assioma stesso, quando è concreto, può diventare un teorema, purchè sia sviluppato per opera di assiomi astratti, e dedotti dal medesimo concreto. I soli assiomi infecondi sono gli astratti; perchè questi essendo separati mentalmente dal loro concreto non posson nulla produrre per sè stessi, e han bisogno per generare di accoppiarsi colla concretezza. Il che si fa per opera del raziocinio; il quale si è *l'illustrazione dell'assioma concreto per mezzo degli assiomi astratti e la riduzione degli assiomi astratti all'assioma concreto;* nella quale immedesimazione dell'astratto e del concreto consiste radicalmente l'equazione propria del sillogismo. Onde si vede che il raziocinio deduttivo, essendo la riduzione dell'astratto riflessivo al concreto dell'intuito, appartiene al secondo ciclo creativo. Capisco che questa teorica del raziocinio non vi dee quadrare, ed è troppo sottile da somministrarvi una gustevole nutritura; giacchè voi avete uno di quei palati che preferiscono la cervogia al nettare, e i pomi di terra all'ambrosia. E io mi contenterò che abbiate il mio nettare per così autentico come quello di Omero; benchè io ne abbia trovato il secreto nella cantina di alcuni divi assai più autorevoli degli dei dell'Olimpo; e potrei, se occorresse, mostrarvi la botte, donde ne ho spillate le prime gocciole. Ma niuno vorrà negarmi che il dogma della creazione essendo, secondo tutti i filosofi, un teorema razionale, voi piglicreste un granchio non piccolo annoverandolo ai pretti misteri rivelati.

Siccome a chi legge gli scritti vostri tocca spesso d'indovinare, vo pensando, se dicendo che la creazione *come fatto* non può salvarmi dal panteismo, vogliate tassare d'improprietà le mie espressioni. Il che mi è

reso probabile dal vedere che quivi e nella pagina seguente insistete replicatamente con una certa affettata ironia sulle parole *fatto* o *derivazione*, da me usate per esprimere la creazione; volendo forse accennare che tali voci non sono proprie che nel senso dei panteisti. Se la è così, sig. Tarditi, voi mi date una novella prova, che siete così valente grammatico e vocabolarista come teologo e filosofo. Nè questa è la sola volta che mi racconciate il latino e mi accusate d'improprietà; il che è veramente incredibile dalla parte vostra, giacchè se il vostro lavoro fosse soggetto alla giurisdizione di un maestro di rettorica, che premio ne cavereste? Raccapriccio solamente a pensarlo. Voi che, non che conoscere la proprietà, non sapete nè meno l'ortografia, e non contento d'imbrattar le vostre, volete anco guastare le altrui scritture, facendomi scrivere *verbi grazia*, *sovr' intelligibile*, *sovr'intelligenza*, e simili, (quasi che si dovesse anco scrivere *esempi grazia*, *sovr' eccellente*, *sovr' eminente*, *sovr' umano*, e separare le voci composte contro l'uso universale di tutti gli scriventi, dai tempi di Albertano Giudice fino ai dì nostri,) come osate entrar a sentenziare su ciò che è proprio o improprio negli altrui detti? E non contento di scrivere così trivialmente come fate, usando spesso uno stile simile a quello, che si usa nelle liste del bucato o al più nei rogiti dei notai, appuntare le altrui frasi e le altrui parole? Che voi vogliate stampare senz'aver imparato a scrivere è già una cosa un po' strana; non per tanto, se vi foste contentato di sgrammaticare sul vostro, senza ingerirvi nelle altrui faccende, vi avrei lasciato fare, perchè non è mio stile di far l'ufficio dei pedanti, e correggere il latino ai ragazzi, che non hanno studiato i rudimenti grammaticali. Ma che con sì ricca suppellettile di eloquenza vogliate fare il maestro addosso agli altri è cosa tanto incomportabile, che se paresse ad alcuno che io vi trattassi troppo aspramente, ciò solo basterebbe a rendermi escusato. Cotesto raro accorgimento voi l'avete anche tolto dal vostro maestro; il quale, mentre si crede lecito il dire che *l'ente iniziale si assolve e si compie nell'ente reale*, che *l'oggetto ideale non è fuori della mente*, cioè del soggetto, che il principio incognito delle cose si dee chiamar *sussistenza*, e tante altre belle cose su questo andare, rampogna magistralmente chi piglia la voce *essenza* nel senso datole da tutti i filosofi; e quando egli inzeppa le sue pagine di gallicismi inutili, di solecismi e di barbarismi, pretende che la voce *comprendere* per *contenere* non sia italiana, e vuol che significhi quello che non ha mai significato presso coloro che in Italia la comprendono.

Ora per mostrarvi che io ho parlato con ogni proprietà, vi dico che la creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero in quanto è un' azione dell'essenza divina, che è necessaria, eterna, assoluta: è un fatto, in quanto quest' azione divina riesce a un termine estrin-

seco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè determinato dalla libertà del suo autore. Imperocchè sotto il nome di *fatto* s'intende ciò che è contingente e temporario; sotto il nome di *vero* ciò che è eterno e assoluto. Il vero può stare senza il fatto, ma non già il fatto senza il vero; perchè il fatto in quanto si connette col necessario e risponde a un'idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto, ma vero. La creazione tramezzando fra l'Ente e l'esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l'altro di quei due termini; laddove l'Ente in sè stesso è purissimo vero; e l'esistente che è vero in quanto si connette coll'Ente, in sè medesimo considerato non è che fatto. E avvertite che la parola *fatto* essendo radicalmente il participio di *fari*, che in latino vuol dire *parlare*, l'uso vulgato della voce s'accorda colla sua etimologia [1]. Imperocchè ogni *fatto* è veramente una parola; non dell'uomo, ma di Dio; non solo interiore come il suo Verbo, ma esteriore, e sensibile; perchè, come ho stabilito nell'Introduzione, il giudizio pratico di Dio che crea il mondo diventa *fatto*, in quanto collima a un termine esteriore, tanto che dei due giudizi divini contenuti nella formola, l'uno è intrinseco e mero giudizio, l'altro estrinseco e vero *fatto*; cioè un pronunziato o decreto od oracolo divino, il cui effetto succede nel giro delle cose contingenti. Onde la creazione non solo è il primo fatto, ma il fatto unico e universale, di cui tutti gli altri fatti sono semplici appartenenze; tantochè ogni fatto è creato continuamente da Dio; nè si può avere l'idea di fatto, senza l'intui-

[1] La medesimezza originale di *factus* e *fatus*, come due derivazioni gemelle di una comune e primitiva radice, apparisce nella forma neutropassiva di *fieri*, esser fatto, radicalmente identica a *fari*. E siccome nei tempi più vetusti dicevasi *fior* (quasi *fur*) per *fio*, e adoperavasi il verbo *fari* passivamente, come si vede presso Prisciano, se ne conchiude l'esistenza di un *fiere* per *facere* e di un *fare* per *fari*, sostanzialmente identici così nel corpo della voce, come nel significato, e riducibili al monosillabo *far*, qual radice primitiva. Ciascun sa che le sole vocali non diversificano le radici, le quali nelle lingue indogermaniche sono monosillabe, secondo i filologi di maggior polso. Nè la radice *fac* può aversi per primitiva, giacchè in tal caso il *fieri*, e il *fior* assai più antico, sarebbero inesplicabili. E sebbene le origini radicali siano rappresentate più schiettamente dagl'imperativi, io ritraggo dalle cose dette che *fac* non è una vera radice, ma una di quelle alterazioni, che sono proprie delle lingue organiche, e che *far*, onde vien *fieri*, e pare il vero principio di *facere*; del che mi pare anche di trovare un vestigio nel *bonum factum* ominale, (quasi *bonum fatum*,) degli antichi Latini, dove l'omonimia di *fatto* e *fato* è almeno probabile. Che se il vocabolo primigenio è alterato nel *facere* dell'età più recente, esso torna a mostrarsi puro e schietto nel *fare* italiano, che ci riporta al *fari* del Lazio, e alle forme antichissime di *fiere* per *facere*, e di *fare* per *fari*. Non è questa la sola volta, in cui le voci, trasustanziandosi, si ritirino dopo molti secoli verso il loro essere primitivo, e verifichino ciò che dice Orazio parlando appunto dei vocaboli, che *multa renascentur quae jam cecidere (De art. poet.*, 70). Onde si può far buono per questo verso il paradosso di certi eruditi, i quali tennero il dialetto toscano, che divenne poscia lingua italiana, per l'antico volgare di Roma; il che è vero solo in quanto tal dialetto ha risuscitate alcune vecchie forme pelasgiche, che erano morte o travisate nella lingua nobile e scritta degli antichi Romani. Ciò basti per mostrare che la medesimezza notata dal Vico fra le idee espresse dalle voci *factum*, *verbum*, *fatum*, *dictum* (*De antiq. Ital. sap.* VIII, 2;) trova in parte la sua corrispondenza nelle origini della lingua, e viene quindi confermata dalla filologia.

to dell'atto creativo, il quale nel suo termine *ad extra* è un fatto continuo e generale, che tutti i fatti particolari *comprende*, per non parlare come vuole il Rosmini. Ma voi che credete il giudizio essere opera dell'uomo, quando io dico: *è un fatto che il sig. Tarditi ha scritto un cattivo libro*, troverete che dico vero; ma se afferma *la creazione essere un fatto*, vi par che dica male; laddove tra il primo caso e il secondo v'ha solo questo divario, che in questo Iddio solo è operatore, laddove in quello, oltre la Causa prima, h'ha altresì la causa seconda, da cui procedono gli errori, di cui il vostro libro è pieno.

Rispetto alla voce *derivazione*, quando voi aprirete per la prima volta il Vocabolario, ci troverete che *derivare* significa propriamente *sgorgare* o *trarre il rivo* e metaforicamente *dipendere*, *procedere*, *avere origine* [1]. Se poi leggerete gli autori classici, che vi riusciranno per avventura molto nuovi, e quindi tanto più dilettevoli, vedrete che per una volta, in cui la voce *derivare* e i suoi *derivati* sono presi in senso proprio, vengono tolti cento e più fiate in significato metaforico, per esprimere ogni sorta di origine e di dipendenza, spirituale e materiale, di sostanza e di modi, di efficienza e di occasione, logica e ontologica, primaria e secondaria, e via discorrendo. Ora siccome il creare è dare origine, *derivazione* può esser preso secondo tutte le regole in senso di *creazione*; nè importa che non vi sia specificata l'idea di trarre dal nulla, perchè una voce generica può essere adoperata propriamente, sebbene non inchiuda la determinazione specifica di cui si tratta, purchè non la escluda, e tal determinazione d'altra parte risulti da tutto il contesto. Ora in un libro scritto a bella posta per assegnare qual base a tutto lo scibile l'idea di creazione, e in cui questa voce ricorre in campo a ogni poco, si può per variare lo stile usare talvolta qualche altra voce di senso più generico, senza nuocere alla chiarezza, nè alla precisione. Altrimenti voi dovrete scomunicare del pari le voci di *produzione*, *fattura*, e simili, e soprattutto bandir la croce addosso agli scrittori, che osano chiamare Iddio *autore*, *fattore*, *ordinatore*, *artefice*, *architetto*, *padre dell' universo*, e pigliarvela collo stesso Spirito divino, che per significare la creazione usò spesso nei libri sacri tali parole, che hanno un senso assai più largo, e applicabile alle operazioni delle creature. Vedete quanto sia rischioso il voler discorrere di lingua, quando non si conosce l'abbiccì, e il muovere per sofisticare obbiezioni ridicole, che non escono dal fonte, *onde ogni ver deriva* [2], come dice Dante, il quale secondo la vostra gramatica dovrebbe pur essere panteista. Che più? Lo sarete voi medesimo, dicendo poco sotto, che *deriva da Dio quel lume che forma le nostre intelligenze* [3]. Che direte adunque per vostra scusa? Che il vostro lume ideale può *derivare*, per-

[1] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 117.
[2] Par. IV, 38.
[3] Lett. II, p. 60.

chè non è come il *vero* di Dante, ma come il lume delle lucciole e degli stoppini? Sapevamcelo.

« Ed è appunto perchè il Cousin, malgrado la sua vantata ortodos-
« sia, è nel fondo un vero razionalista, » (ehi, signor nipote, cotesto è in bocca vostra una impertinenza,) « che dimenticando ciò che il Ca-
« techismo ci insegna della creazione, e volendo spiegare il mistero,
« concepì l'atto creativo come qualche cosa di simile agli atti che noi
« facciamo, cioè come una *derivazione*, e si condusse quindi al pantei-
« smo [1]. » Da questo vostro discorso pare veramente che voi teneghiate la creazione per un dogma razionale; nel qual caso, oltre le cose dette dianzi, vi mando a leggere il libro che citate, cioè il Catechismo. La causa poi, per cui il Cousin cadde nel panteismo, non è già l'aver voluto spiegare il mistero della creazione, giacchè nessuno imprende la spiegazione di ciò che non ammette, ma l'aver professato il psicologismo cartesiano, salendo dall'esistente all'Ente, come fate voi, ed entrando per una via, che non può condurre alla creazione, ma solo all'emanazione, come ho provato lungamente nel mio libro. Ma voi non avete letto o capito, (che è tutt'uno,) le opere del Cousin più che le altre da voi citate; e da ciò *deriva* l'attribuirgli che fate di volere spiegare un *mistero*, quando egli ammette coll'emanazione un mistero assai più grande, anzi un assurdo. La controversia tra il panteista e il cattolico non versa sull'essenza del fatto, egualmente oscura dai due lati, ma sulla natura di esso, chimerica e contraddittoria nell'opinione dell'uno, reale e evidente in quella dell'altro, poichè il primo la colloca nell'emanazione, e l'altro nella creazione.

« Colla stessa ragione che voi lo accusate (il Cousin) di *razionali-*
« *smo teologico*, vi potrà accusare di *teologismo razionale*, facendo l'in-
« telligibile sovr'intelligibile [2]. » Se il sig. Cousin vorrà intentarmi qualche accusa, non ricorrerà probabilmente ai vostri consigli, nè vi sceglierà per avvocato, a fine di essere difeso così bene come il vostro maestro. Egli si guarderà bene dall'affermare che io fo della creazione un mero sovrintelligibile, e dall'inventare un inutile barbarismo per appoggiare una falsità, quando io dico che la creazione come vero e come *fatto* è un assioma; o dal negare che il sovrintelligibile si trovi sempre di costa all'intelligibile, come ho provato. Io potrei bensì accusar voi di spiantar le basi razionali dell'esistenza di Dio, poichè fate della creazione un mero sovrintelligibile; o convenirvi come calunniatore, poichè attribuite a me ingiustamente la vostra eresia; ma siccome l'eresia e la calunnia sono due peccati gravi, mi risolvo che voi non possiate esserne colpevole, poichè non mi parete ancor giunto all'uso di ragione.

[1] Lett. II, p. 62, 63. [2] *Ibid.*, p. 63.

« Perchè se *l'esclusione dall' idea prima dell' idea di creazione, a cui « si sostituisce un concetto diverso*, ci vieta, secondo voi, necessariamen- « te di conoscere la verità, e per altra parte l' idea di creazione non è « evidente se non come *fatto* cioè come *derivazione*, ma nella sua ve- « rità è un sovr' intelligibile ; voi vedete che rendendo sovr' intelligi- « bile il principio dello scibile, voi rendete con ciò stesso sovr' intelli- « gibile tutto lo scibile [1]. » Che senza la parola rivelata, con cui la creazione è espressa in modo distinto e preciso, il dogma della creazione sia difficilissimo, e moralmente impossibile a conoscersi, non sono io che lo dico, ma la storia di tutte le religioni e filosofie ortodosse ; e se voi non sapete la storia, come non sapete la filosofia , io non ci ho colpa. Ma che colla parola imperfetta, qual è posseduta da tutti gli uomini, contenente sempre in modo confuso la notizia di quel dogma , questo non possa assolutamente venir conosciuto , e sia affatto incolpabile la sua ignoranza, questo è un grave errore che non mi può essere imputato, se non da voi, poichè ho insegnato espressamente il contrario. Ma non mi allargherò su questo articolo, e sul discorso che soggiungete intorno alla necessità della parola, perchè l'ho esaminato di sopra.

[1] Lett. II, p. 63, 64.

LETTERA NONA.

Se il benigno lettore, sig. Tarditi, la volesse meco per l'ordine scompigliato di questo libro, io confessando che la critica è giustissima, sarei forzato a farne una rimessa sulla persona vostra. Conciossiachè voi siete talmente abile ad avviluppare insieme le materie più disparate, che anche trasponendo i testi sarebbe difficile il recar qualche ordine nel vostro discorso. Disperando di riuscirvi in modo soddisfacente, ho preso il partito di seguirvi per lo più passo passo, benchè a tal effetto mi convenga spesso far dei salti mortali, come quelli di Rodomonte o dell' ubino di Doralice. Così ora mi è d' uopo saltare dalla creazione al processo scientifico del Cristianesimo, intorno al quale mi rampognate, discorrendo così « *Il processo fondamentale*, *del cri-* « *stianesimo*, voi dite, *è ontologico*. Esso non dice: *muovi da te stesso per* « *giugnere a Dio*; *ma parti da Dio per arrivare a te stesso*. Or con questa « sentenza voi accennate benissimo ciò che il cristianesimo intima « all' uomo di fare nell'*ordine reale della vita umana*; ma la questione « non istà qui; trattasi anzi di sapere quale sia *l'ordine ideale della scien-* « *za* [1]. » Eccoci alla solita distinzione dei due ordini. Ma ella non vi varrà più qui che altrove; perchè *l'ordine reale della vita umana*, signor mio, abbraccia anche l' ordine delle cognizioni, e se nol sapete, non mi rimane che mandarvi un' altra volta a studiare il catechismo. Voi vorreste anco attribuire al Cristianesimo le vostre spropositate distinzioni, e renderlo complice delle vostre inezie; ma coloro che amano questa religione divina resisteranno ai vostri conati, e commiserando la cecità, che v'impedisce di arrossire di voi medesimo, osteranno che gl'inesperti siano sedotti. Sappiate, che pel Cristiano, come per l' uomo di retto senso, la cognizione è una *cosa*, e che l' ordine dell' intelletto non dee esser meno soggetto a Dio e alla Chiesa di quello degli affetti e delle operazioni. Nè l' uomo come operante potrebbe riporre in Dio l' ultimo suo fine, se come pensante nol riconoscesse come suo

[1] Lett. II, p. 65, 66.

principio; nè potrebbe averlo per principio del proprio es sere, se nol tenesse eziandio per principio delle sue idee e delle sue cognizioni. Tutti gli ordini delle cose ne fanno sostanzialmente un solo, ed esprimono i diversi aspetti della medesima realtà. Se voi escludete da questa regola un solo ordine, voi nocete a tutti, voi distruggete l'ordine universale, perchè ne rimovete quella necessità, che è tanto offesa a negarla in una sola minima particella, quanto a impugnarla nel tutto. E in vero, se il vostro ente possibile destituito di realtà fosse il principio delle cognizioni, non vedete che sarebbe Dio in questa parte? Che il vero Dio potrebbe continuare a regnare in cielo, ma sarebbe detronizzato nella logica e nell'intelletto? Che non potrebbe nè anco signoreggiar nel cuor dell'uomo e governare le sue azioni, se fosse escluso dallo spirito? E che non sarebbe altro se non un Dio possibile? Questa teorica del Dio possibile è così ridicola a immaginare, che egli è difficile il combatterla seriamente; e pur ella risulta logicamente e necessariamente dalle vostre premesse, come avrò occasione di provarvi in miglior luogo.

« E voi stesso, sebbene *legem existendi pro lege cogitandi habes*, non « dite voi pure che *lo spirito come creatura discende da Dio a sè*, e co« *me pensiero sale da sè a Dio?* » Ho già risposto altrove alla falsificazione che avete fatta di queste mie parole, mutilando il periodo in cui si contengono. « In tutti gli aforismi che voi riferite e sulla cui veri« tà non entro a parlarvi, » (il partito è prudente, e avreste fatto bene a seguirlo nel resto), « voi vedete il Cristianesimo sempre intento « a distaccare l'uomo da sè e dalle cose sensibili per condurlo a Dio « e di là farlo contemplare il giusto valore dell'uomo e delle cose [1]. » Ma se nella logica Iddio non è il principio, il Cristianesimo s'inganna nel *giusto valore*, che assegna all'*uomo* e alle *cose*. Se nella logica non è il principio, questo principio sarà l'uomo o un'altra cosa creata, e quindi un sensibile, perchè tuttociò che non è Dio all'ordine dei sensibili materiali o spirituali appartiene. E allora come potrete equamente *staccar l'uomo da sè e dalle cose sensibili?* Non vedete che l'obbligheresti di rinunziare alla logica? Ciò veramente non è difficile a chi è Rosminiano; ma avvertite che anche i vostri pari sono uomini e hanno le passioni in corpo, onde la via per cui vi mettete è molto pericolosa; perchè un bel giorno, invece di governarvi secondo il processo cristiano, che è illogico nella vostra sentenza, potrete dire: eh via, perchè travagliarci a combattere i sensi? Seguitiamo la logica. L'attrattivo del piacere ch'è in noi, è per lo meno tanto autentico quanto il nostro ente possibile; ponghiamo in esso la nostra regola operativa, come l'ente possibile è la norma del vero. A che pro introdurre questa briga tra il cuore e l'intelletto? Se l'indirizzo di questo

[1] Lett. 4ª.

non è *fuori della mente umana*, come ci ha insegnato il gran Rosmini, perchè porre in Dio l'indirizzo degli affetti? E avvertite, che questo modo di raziocinare non sarebbe nuovo, perchè da lunga mano fu usato nel mondo. Il Rosminianismo nacque ieri, e speriamo nella Providenza che morrà domani; ma prima di esso non mancarono i filosofi, e gli uomini di ogni condizione, che avendo tolto a Dio il principato della scienza, lo cacciarono a poco a poco dal cuore e dalle operazioni. Questa fu una delle origini dell'idolatria; e il vostro *ente possibile* è un vero fetisso, che minaccia il vero Ente, e aspira, senza che voi vel sappiate, a occuparne il luogo; onde non è meraviglia se gli nieghiamo l'ingresso nelle scuole cattoliche, acciò non entri eziandio nelle nostre case e nelle nostre chiese. Certo ai dì nostri sarebbe ridicolo chi temesse l'introduzione in Europa di un culto idolatrico ed esteriore; giacchè tal è l'efficacia del Cristianesimo anche ne' suoi nemici, che rende impossibile il risorgimento di tali mostri. Ma la filosofia germanica ci ha insegnato col fatto che v'ha un'altra spezie d'idolatria tanto più funesta dell'altra quanto è più riposta ed intrinseca, spirituale e non materiale, secreta e non pubblica, priva di altari e di templi, ma ricca di adoratori. Tali sono tutti quegli spurii assoluti, che ci sono regalati dai panteisti tedeschi, e che sottentrarono in luogo del dio spinoziano, e di tutte le deità panteistiche dell'antica filosofia greca e orientale; e tal è il vostro ente possibile. Voi sarete idolatri, come prima questo ente chimerico uscirà dai cancelli della logica dove l'avete rinchiuso, per insignorirsi delle altre parti dell'animo vostro; e la stessa pertinacia, con cui difendete il vostro errore, (permettetemi che ve lo dica senza intenzione di offendervi,) mi farebbe temere che il vostro ente ideale offuscandovi l'intelletto invece di rischiararlo, avesse già cominciato a ottenebrarvi il cuore, se non fossi d'altra parte ben certo della rettitudine e pietà vostra. La stessa confusione di concetti e di frasi, con cui e il Rosmini e voi parlate del vostro ente possibile, negando che sia Dio, come vi è forza, e tuttavia ingegnandovi d'indiarlo almeno colle espressioni, spianerà la via a coloro, che imitando i filosofi alemanni ne caveranno fuori il panteismo. Imperocchè, ve lo ripeto, il vostro progresso filosofico essendo a capello quello del Kant, salvo alcune poche differenze di vocaboli atte a ingannare i semplici, non ci manca altro che un nuovo Amedeo Fichte per mostrare al mondo i germi detestabili, che si contengono nel sistema del Rosmini. E il novello Fichte sorgerà in Italia o fuori, se i savi non ci riparano, sterminando i funesti semi. Io aveva invitato il Rosmini a farlo, usando quei termini di riverenza, che si debbono alla rettitudine delle sue intenzioni, e alla dignità del suo carattere e della sua persona; ma perchè ciò non è giovato, mi credo in obbligo di parlar più chiaro, e d'impedire che altri con presontuosa ignoranza e coi soprusi de-

luda gli inesperti, e covi l' infausta semenza, acciò ella alligni, e il male divenga irreparabile.

« Il rammentare un tale processo (cristiano) non è a proposito se « non per avvertire dell' errore in cui sono certi filosofi cristiani e cat« tolici e che pur sono sensisti o psicologisti, pongono cioè » (che stile è cotesto ?) « il punto di partenza o nelle cose sensibili o nell' uo« mo ; ma nulla vale verso coloro, che pongono il punto di partenza « nella luce increata con cui Dio illumina ogni uomo che viene in que« sto mondo, la qual luce non è poi che l' Ente stesso ideale, che voi « impropriamente chiamate *Primo psicologico* [1]. » Se questa luce *è poi lo stesso Ente ideale*, dite dunque schiettamente con santo Agostino, con san Bonaventura, col Malebranche e coll' eminentissimo Gerdil, che l' uomo avendo l' intuito della luce ha quello di Dio stesso ; dite che l' Ente ideale è sussistente, perchè è un empietà il separare la sussistenza dall' ideale divino ; dite che il vostro principio è identico al mio Primo ontologico ; dite che l' ideale non può stare senza il giudizio, perchè egli è impossibile l' aver l' intuito dell' Ente ideale, senza affermare la sua sussistenza ; dite che l' ordine delle cose non si distingue da quello delle cognizioni ; dite insomma che siete ontologista e non psicologista nè ideologista, e avrete ragione ; ma non sarete più Rosminiano. Imperocchè il Rosmini e voi con esso negate tutti questi capi. Come dunque potete dire, che la vostra luce *è poi lo stesso Ente ideale*, se non per aggirare il cervello dei semplici con queste parole e far loro credere che non siete psicologista ? Che non *ponete il punto di partenza nell' uomo e nelle cose sensibili ?* Ecco il gran sutterfugio, a cui il Rosmini ricorre a ogni tratto, e che io ho messo in chiaro nella mia Introduzione ; e voi per salvarlo mi accusaste di non averlo capito. Or ditemi, chi lo ha meglio capito di voi, o di me ? Chiamate capirlo il non vedere le sue contraddizioni ? Chiamate capirlo il chiuder gli occhi agli errori teologici a cui ricorre, per coprire i suoi granchi filosofici ? Chiamate capirlo il pigliar tali errori per verità, e accusar di poca ortodossia chi gli ripudia, come fate voi, signor teologo da gazzette ? Chi è che ha detto che vi sono in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, se non voi o il Rosmini ? Chi è che ha detto che l' una di queste forme è l' intelligibilità assoluta, e che quindi questa divina perfezione, qual ci è nota naturalmente, è distinta in realtà dagli altri attributi che l'accompagnano, se non voi o il vostro maestro ? Chi se non voi o il vostro oracolo ha profanato il mistero della Trinità, chiamandolo in soccorso di queste chimere ? Chi oserebbe predicar queste cose con quella fiducia che mostrate, e stamparle, se non è Rosminiano ? Chi oserà dire, che il Verbo divino si possa sequestrare dalla sua propria sussistenza, come voi fate, immedesi-

[1] Lett. II, p. 66.

mandolo col vostro ente ideale? Che egli sussista nella mente e non fuori della mente? Che sia un ente iniziale, un ente solo possibile? Che non sia nemmeno una cosa? Vergognatevi di queste enormità, e se la vostra fede è dritta, come spero e credo, apprendete che, quando si scrive e si stampa, si dee non solo credere, ma anche parlare sanamente.

« Infatti l'ente ideale non è punto una produzione dell'anima; egli « è anzi un *oggetto* in opposizione del *soggetto*; è una manifestazione « in una parola che fa l'ente di sè all'anima; la quale nol produce di « sè, ma lo riceve a inabitare in sè [1]. » Ma che importa il chiamarlo *oggetto* e distinguerlo dal *soggetto*, se non è *fuori di esso soggetto* [2], se non è che una cognizione, se è destituito di realtà? — È in *opposizione del soggetto*. — Bene; quando *il Sì e il No nel capo vi tenzona*, quando siete distratto da due affetti contrarii, o fluttuante fra due opinioni contraddittorie, cosa che non dee essere insolita ai Rosminiani, non è lo stesso soggetto ch'è *in opposizione del soggetto;* per parlare la vostra lingua? — Non è una *produzione dell'anima.* — Sì, perchè non è nemmeno una cosa. Bell'onore che voi fate al povero ente possibile, mantenendogli la sua dignità col torgli la vita e l'esistenza! — Egli è un oggetto. — Ma questo oggetto è una sostanza, o un modo, una appartenenza di una sostanza? Nel primo caso, è una sostanza creata o increata? Se creata, come può servir di base all'Assoluto nell'ordine delle cognizioni? Se increata, dunque l'uomo apprendendola ha l'intuito di Dio. Se poi non è una sostanza, qual è la sostanza, a cui appartiene? Giacchè tuttociò che non è nulla e non è sostanza, dee essere l'appartenenza di qualche sostanza, come afferma espressamente lo stesso Rosmini [3]. Forse s'attiene alla sostanza divina? Ma in tal caso non si può apprendere, essa sostanza, perchè non v'ha alcuna distinzione reale fra la sostanza divina e le sue perfezioni. Se poi appartiene a una sostanza creata, sia questo lo spirito o altro, vi chieggo di nuovo, come una creatura possa servir di base all'Assoluto? — È una manifestazione che fa l'ente di sè all'anima. — Lasciate le metafore e le frasi equivoche, e dite se questa manifestazione è lo stesso Ente o se ne distingue. Se il manifestato è lo stesso che il manifestante, voi non siete più Rosminiano. Se questo è diverso, dunque è una produzione estrinseca, una creatura. — *L'anima nol produce di sè, ma lo riceve a inabitare in sè.* — Ma come l'anima può ricevere ciò che non sussiste? Che non è una cosa? Se l'ente ideale non sussiste *fuori della mente*, come può entrare nella mente? E se può entrare nella mente, come può lasciar di essere fuori di essa? E quando si pensa che questo ente ideale, che voi fate *inabitare nell'anima*, e che *non sussiste fuori della mente*, è confuso dal vostro maestro col Verbo divino, qual è il cattolico che non

[1] Lett. II, p. 66, 67. [2] *Ibid.* [3] *N. Saggio*, tom. III, p. 131.

debba spaventarsi di veder insegnata in Italia una filosofia atta a rinnovare i delirii e le empietà del Socinianismo e dall'Arianesimo?

« Voi soggiungete, è vero, che *la scienza non potrà mai debitamente* « *riordinarsi, se in fronte al tempio dell' enciclopedia non s' inscrive il* « *principato della religione*. Ma questo è vero nell'ordine degli esseri, « e debb'esserlo nell' ordine reale della vita. » Ma l' enciclopedia non appartien forse all' ordine reale della vita? Non è la parte più nobile di quest' ordine? La scienza non è ella la cima della civiltà? Non è regolatrice della società umana? Voi togliete a Dio quell' imperio che è suo proprio, che è incomunicabile, e non gli lasciate che un dominio inferiore, e partecipabile in un certo modo agli uomini? Giacchè questi hanno qualche potestà sulle cose, ma nessuna sulle idee. Voi negate a Dio il principato delle idee, e gli concedete quello dei raperonzoli e delle carote? Arrossite di tanta demenza. « Ma perchè Dio è il « primo essere, segue forse che l' idea di Dio sia pure la prima idea « nell' ordine *ideale* della scienza e per ciò la più elementare? E perchè l'uomo in tutto ciò che fa deve innalzare il suo pensiero fino a « Dio per ivi santificare le sue azioni santificando l' intenzione, segue « forse che da Dio, come primo *assioma* debba derivarsi » (*derivarsi?* ehi, sig. Tarditi, voi siete panteista) « tutto il sistema delle cognizio- « ni [1] ? » Un momento fa voi volevate far credere che non eravate psicologista, e che cominciavate da Dio, dicendo con una certa impazienza che la luce illustratrice degli spiriti *non è poi che l' Ente stesso ideale;* e vi confesso che quel *poi* mi ha divertito moltissimo. Ma poco appresso il *poi* vi diede fastidio, e vi accorgeste che noceva ai fatti vostri, e lo ritrattaste bravamente; giacchè se *l' idea di Dio non è la prima idea nell' ordine ideale della scienza*, ne segue che il vostro ente ideale non ha nè prima nè *poi* da far nulla con Dio. Di qui a un istante, ritornerete al *poi*, come vedremo. Così andate dicendo il sì e il no, secondo che vi torna in acconcio, e togliete agli avversarii la briga di confutarvi, adempiendo da voi medesimo questo nobilissimo ufficio, come ha fatto il vostro maestro. E siccome mi accusate di non intendere il Rosmini, perchè mi venne fatto di coglierlo a ogni poco in contraddizione con sè stesso, mi accuserete eziandio di non avere inteso voi, e di aver *rifatte* le vostre Lettere, come il Voltaire *rifece* la Ragion delle leggi. Nel qual caso sarei veramente da compatire, come uomo di poco consiglio, avendo tolto a *rifare* un'opera così bella come la vostra. Ma degno di compassione siete voi; a cui non rimane veramente altro partito possibile che quello di contraddirvi a dilungo per gittare un po' di polvere negli occhi degli inesperti e cercar di vivere ancora qualche giorno. Il vostro sistema è come la fata Morgana posta fra Scilia e Cariddi, e non ha maggior consistenza di questo fenomeno.

[1] Lett. II, p. 68, 69.

« Questa vostra sentenza consuona coll' altra pur vostra » (se fosse mia, avrei ragione di gloriarmene, come se la scambiassi colla vostra dovrei chiederne perdono al lettore) « che cioè *nulla v' ha più ragio-« nevole, che il dare alla Divinità nel mondo dello scibile quel grado ec-« celso ch' ella occupa nel reale universo.* » Lettore, non inorridisci ascoltando questa mia eresia? Non gridi fuoco, croce, morte al bestemmiatore? Non ti senti inclinato ad ammirare il sig. Tarditi, che senza saper filosofare nè scrivere, si espone eroicamente all'ardua prova di stampare un libro, anzi che lasciar corrère impunita questa empietà? Dare a Dio il principato nella scienza! Farlo regnare nella mente dell'uomo come nell' universo! Oh orrore! oh delirio! Qual è l' apostrofe o l'esclamazione rettorica, che si sdegni a tanta demenza? O Isaia, Demostene, Cicerone, venite in soccorso del sig. Tarditi, a cui l' orribilità del mostro che dee combattere ha agghiacciato i sangui, e tolto la facondia, come vedete! Giacchè se un errore così funesto piglia piede in Europa, che sarà della civiltà nostra, de' regni, degl' imperii, della religione, e del sistema del Rosmini! « Ma non bisogna lasciarsi il-« ludere dall' aspetto grandioso che in apparenza offre un sistema. Il fi-« losofo, in ordine alla scienza, non deve vedere nulla di più magnifi-« co della verità; solo a questa condizione la scienza *diventa una spe-« cie di culto nobilissimo verso il suo Autore* [1]. » Ma se il filosofo per *non veder nulla di più magnifico della verità*, giungesse a non ammèttere altro Dio che il vostro ente possibile, direste ancora che la scienza sarebbe *un culto nobilissimo verso il suo Autore?* La maggior parte degli atei antichi e moderni credevano eziandio o almen mostravano di credere che l'ateismo fosse vero; e quando loro si obbiettavano le laidezze e i danni di tal sistema, la più parte di essi gli confessavano, ma si scusavano dicendo, che *il filosofo in ordine alla scienza non deve vedere nulla di più magnifico della verità.* Il solo ricorrere che fate a questa ragione per escludere la Divinità dal sommo grado dello scibile, dee offendere le orecchie di un Cristiano, perchè suppone che la verità non sia Dio stesso, e che l'onore di essa sia separabile da quello del suo principio. Non vedete che il principio della scienza dovendo essere supremamente vero, si dee per ciò solo immedesimare con Dio? Che cos' è Dio se non la verità assoluta, la verità prima, da cui tutti i veri dipendono e che non dipende da nessuno? E una tal verità può ella essere insussistente, come il vostro ente ideale? La verità non è anzi la sussistenza suprema, ragione e principio di tutte le altre? La verità può ella essere divina, se non è rigorosamente Dio? E quando voi dite che il filosofo dee per amore della verità rinunziare all' aspetto grandioso di un sistema, non è lo stesso, come se diceste, che Iddio tiene un luogo più grandioso e più degno in un sistema falso che nel vero? Che

[1] Lett. II, p. 69.

l' errore provvede meglio a' suoi interessi che la verità? Qual è l' anima religiosa, che non sia persuasa *a priori* quel sistema filosofico esser vero, in cui Iddio occupa un luogo più notabile, più importante, più eminente? Quello esser falso, in cui Dio è confinato alla coda e in un angolo della scienza? E voi religioso, voi cristiano, voi cattolico osate combattere un autore, che si adopera per mettere in luce questo gran vero, e fate ogni opera per impedire che Iddio regni nelle scuole come nei templi cristiani? E a tal effetto travisate il mio sistema, falsificate le mie parole, vi sforzate di mettermi in voce di scrittore sofistico, che non conosca gli elementi della materia, e fate tuttociò con un dispetto e una rabbia coperta, e mal dissimulata da certe proteste volgari di amicizia, come se oppugnaste un nemico della fede? E vi basta l'animo di disonorare le stampe di un paese cattolico, insegnando che *Iddio non è il primo vero*, e dettando pagine impregnate vostro malgrado del veleno dell' ateismo, tanto più funesto quanto meno apparente e più atto a sedurre le anime timorate, che vi danno retta? Oh ve lo ripeto; ravvedetevi; io non posso dubitare della vostra lealtà, e tanto più mi duole il vedere un animo sincero e bennato come il vostro divenir occasione di ruina e pietra di scandalo.

« La vostra idea di dare alla Divinità, nel mondo dello scibile quel « grado eccelso ch'essa occupa nel reale universo, a prima vista ab- « baglia, e vince facilmente un' anima sinceramente religiosa [1]. » Ma chi non vede, che ciò solo è, se non una prova, almeno, una presunzione gagliarda, che la ragione sta dalla mia parte? No, sig. Tarditi, nessun' *anima sinceramente religiosa*, purchè sia più considerata della vostra, ammetterà giammai un sistema, che comincia dall' ateismo. Imperocchè il vostro sistema è ateo nel suo principio; e lo sarebbe eziandio nelle conseguenze, se voi preferiste alla religione la logica. Fate del vostro ente ideale quel che volete, sublimatelo finchè vi pare, dategli tutti i titoli e tutti gli onori possibili; ma se non vi risolvete ad essere ontologista, e a considerare Iddio come il Primo filosofico, la scienza che professate sarà sempre atea ne' suoi primordii. Nè potrete pur salvarvi dicendo, ch'ella ammette un teismo iniziale, affermando che il possibile è un *ente iniziale che si assolve e si compie in Dio*; giacchè nessuno, se già non è panteista, vi farà buona la teorica del *dio iniziale*, o ammetterà degli *inizii*, quando si parla della natura e delle perfezioni divine. Del resto non mi stupisce che voi abbiate paura del *grandioso* nelle cose filosofiche; poichè quest'uggia l'avete anche presa dal vostro maestro. Il quale dopo avere frantesa la mia *sovrintelligenza*, come abbiamo veduto, mi oppose che il fare « della facoltà del sovrannaturale » (notate bene che la mia sovrintelligenza è la facoltà del sovrintelligibile in un senso negativo, ma in nessun modo del

[1] Lett. II, p. 69.

sovrannaturale,) « una potenza isolata.... dà, egli è vero, ai ragiona-
« menti che n' espongono la teorica un'aria di non so qual mistero e
« profondità gradita al lettore [1]. » Così il Rosmini mi accusa di essere *profondo* ma solo *in aria*, cioè in apparenza, e ciò che è ancor più bello, di essere *misterioso*, pure in *aria*, ciò apparentemente e senza mistero; e voi m' incolpate di dare alla filosofia *un aspetto grandioso*, e di *abbagliare*, che mi pare il contrario, se già non si vuol dire che la troppa luce per l' effetto equivalga alle tenebre. Tantochè a comporre insieme le due accuse, il mio sistema dee essere, come il vero Ente, intelligibile e sovrintelligibile in un tempo; il che non è poi un infortunio tanto grande per chi immedesima l' ordine reale coll' ideale. Voi mi fate ricordare una imputazione solita a darsi dai sensisti e dai materalisti ai partigiani del sistema opposto; i quali vengono accusati di esser più poeti che filosofi, e di scambiare l' immaginativa colla ragione. Vi confesso che io non ho tanta ripugnanza pel bello poetico, e per la fantasia; e che quando mi capita innanzi una idea che mi pare splendida e grandiosa, io le fo buon viso, e tengo questo suo aspetto per un probabile indizio di verità. Solo bisogna guardarsi dal confondere la poesia propria, che è spesso molto prosaica, con quella di Dio, la quale è la sola vera, e dal mischiare l'ordine dei fatti con quello delle idee. Imperocchè nei fatti del nostro mondo l' uomo pose da gran tempo le mani, e da quel cattivo versificatore ch' egli è, ne guastò il metro e la rima, presso a poco come voi rovinate l'ortografia della lingua italiana; ond' è che da molti secoli in qua le faccende degli uomini hanno lasciato d'esser belle, e l'uomo di stato o di negozi, che si vuol governare colla poesia, può andarsi a seppellire o scrivere dei romanzi. Ma riguardo alle idee, nelle quali grazie al Cielo l' uomo non ha potuto ingerirsi, il caso è molto diverso; onde le sono tuttavia così belle come a principio, e secondo che erano anche quei poveri fatti, quando uscirono dalla mano creatrice. L' uomo può bene, secondo l' esempio vostro, manomettere le idee ne' suoi libri; ma non può turbare il loro proprio regno; non può inframmettersi nella poesia divina, e stracciarne o alterarne i fogli, come fa il vostro maestro nelle opere di molti filosofi, per trovarci la sua chimera dell'ente possibile, che non ci è. Ora io vi dico, che la mia idea della *dittatura divina nella scienza* è una di quelle che piacciono, perchè appartengono alla poesia divina, e alla cui verità possiam credere in coscienza, almeno fin tanto che non ci sia provata la dittatura del Rosmini in filosofia.

« Ma perchè Iddio occupa nel reale universo il posto di creatore, può
« egli anche dirsi principio logico delle idee che sono nelle menti u-
« mane? » Chiunque ha senno non potrà udir senza sdegno queste continue ripetizioni non consolate da alcun'ombra di prova, per esclu-

[1] *Il Cattolico*, tom. XIII, p. 99.

dere dall'imperiato universale di Dio la logica e le menti umane. Egli è per temperare questa sinistra impressione, da cui voi medesimo foste colpito, che ricorrete di nuovo al *poi*, e soggiugnete con una piacevolezza impareggiabile: « *Del* resto per noi egli è di più ancora; perocchè facendo noi *derivare* da Dio quel lume, che forma le nostre « intelligenze, e che perciò è il principio e il fondamento di tutto lo « scibile, non mettiamo noi con ciò Iddio non solo in capo a tutto lo « scibile umano, ma ancora al di sopra? e non facciamo di più che « mettere, se così vi piace dire, *la scienza in Dio e Dio nella scienza* « *giusta le attinenze che collegano queste due cose scambievolmente?* Non « partiamo noi, come acconciamente dice Rosmini, dal *divino per tor-* « *nare a Dio* [1]? » State a vedere che io non sono più ontologista, come credeva di essere, ma che il vero conoscitore e professore di questo sistema è il Rosmini. Siccome io metto Iddio in capo a tutto lo scibile, egli è evidente che non lo pongo eziandio al di sopra; e poichè i Rosminiani dicono di farlo, io son convinto di lesa maestà divina. In verità che se altri volesse ridere del vostro sistema non potrebbe riuscirvi più *acconciamente* di quel che fate voi, discorrendo a questo modo. E non avete vergogna di stampare tali fagiolate? Come? Io non metto Dio sopra tutto lo scibile, perchè lo colloco in capo di esso, quando non potrebbe sederne in capo, se non istesse eziandio al di sopra? Credete forse che chi assegna a Dio il primo grado nell' ordine del reale, come voi stesso siete forzato di fare, se volete essere cattolico, voglia inferirne ch'esso non si trova al di là delle stelle più rimote? Il primato di Dio in ogni genere non è una conseguenza necessaria della sua immensità? E se io mantengo nel giro delle cognizioni, come in quello della natura, questo primato, non è egli appunto perchè Iddio è immenso universalmente, e non meno negli ordini dello scibile che in quelli delle esistenze [2]? Non siete voi che annullate l'immensità divina, volendola ristringere arbitrariamente e assurdamente a un solo ordine di cose, e negando che Iddio sia *di sopra*, appunto perchè non volete che sia *di sotto*, per usare il vostro linguaggio? E come potete voi nel vostro sistema porre Iddio *al di sopra dello scibile*, se non vi ha niente, che sia sopra il principio? Se il principio dee esser primo nella serie delle realtà e delle cognizioni, come l'unità nella serie de' numeri? Povero abbachista, che all'unità anteponete lo zero, giacchè il vostro ente possibile non ha più valore in filosofia, che lo zero solitario nella scienza aritmetica! Il principio, se è veramente tale, non è egli assoluto? E se nessuna cosa può darsi che stia sopra l'Assoluto, come volete che si dia un essere superiore al principio? Ma come potete vantarvi di mettere Iddio in capo a tutto lo scibile, se questo capo

[1] Lett. II, p. 69, 70.
[2] *Introd.*, t. II, p. 301.

non è che *un lume che da Dio deriva?* Forse, come grammatico, credete di poter dire che Dio *deriva* da sè stesso? Forse, come teologo, stimate di poter indiare una *derivazione* divina? O in questo caso potreste anche deificare il sole, poichè il suo lume *deriva* certo da Dio. Ma se il vostro lume della mente non è che una creatura, come potete dire che Dio sta in capo allo scibile? Se è lo stesso Creatore, come potete affermare che tal lume sia *insussistente*, *iniziale*, *incompleto*, e solamente *possibile?* Credete forse che questi spropositi si possano cessare con qualche industria di linguaggio, com'è il chiamar *divino* tal lume, secondo che *acconciamente* fa il Rosmini? Ma se tal voce si piglia in senso metaforico, il vostro ente ideale sarà *divino* come l'Ariosto, a cui gl'Italiani hanno dato questo titolo iperbolico per indicare l'eccellenza del suo poema. Se poi s'intende in senso proprio, sappiate, che in tal senso non v'ha nulla di *divino*, se non Dio stesso, e che è una *formale eresia* il dire il contrario; dalla quale non vi può salvare la vostra assurda distinzione fra l'ordine delle cognizioni e quello delle cose. Imperocchè, se nell'ordine delle cognizioni voi ammettete qualcosa che sia, non metaforicamente, ma propriamente *divina*, senza essere Dio stesso, non vi sarà altro a fare che raccomandarvi al vostro paroco e al vostro medico acciò vi racconcino lo spirito e il cervello.

Voi passate quindi a discorrere a dilungo dei vari metodi, specialmente analitico e sintetico, e spendete da quattro a cinque facce in questa materia. Siccome la maggior parte delle cose che dite non si attengono strettamente alla dottrina del mio libro, e che d'altra parte per mettere in chiaro i numerosi errori e le inesattezze, in cui siete caduto a questo proposito, ci vorrebbe un lunghissimo discorso, me ne passerò, ristringendomi solo a toccare due o tre punti, che più specialmente riguardano il mio tema.

La distinzione del metodo sintetico e analitico è per sè stessa chiara e precisa, e non soggiace nè a quella confusione, ch'ella ha negli scritti di molti logici, nè a quella indeterminazione, che voi le attribuite. Voi credete che tali due metodi siano promiscuamente applicabili alle varie materie, e che si possa solo errare nel modo, con cui si applicano, e nell'uso che se ne fa. Ciò è falsissimo; perchè non vi può esser nulla di arbitrio nella scienza più che nella natura, e il metodo scientifico è determinato dalla qualità degli oggetti di cui si tratta colla stessa precisione, con cui le leggi naturali derivano dall'essenza degli esseri. Anzi se v'ha divario, la maggiore precisione e necessità è dal lato della scienza; come quella che versando su principii assoluti, ha da questo lato una necessità apodittica e superiore a quella delle cose contingenti. L'opinione contraria procede da una considerazione molto superficiale della cosa, o dal cattivo esempio di molti scienziati o filosofi, che scambiano i metodi come confondono le idee. Il che accade spessissi-

mo per la imperfezione umana, anche agli uomini ingegnosi; e se altri esempi mancassero, basterebbe a provarlo quello del Rosmini, il quale avendo scambiato il metodo ontologico col psicologico, ne fu condotto a tutti quegli errori e quelle contraddizioni, che avete tolto a difendere. La sintesi non può essere che applicabile alle *idee*, e l'analisi ai *fatti*, ed è tanto vano e ripugnante il voler fare il contrario, quanto il pretendere di vedere colle mani, o di odorare colle orecchie; e la ragione di questa necessità è fondata sulla natura delle idee e dei fatti, necessarie le une, contingenti gli altri, e risulta dal tenore della formola ideale. Ma siccome le idee s'intrecciano spesso coi fatti, e i fatti non possono stare senza le idee, perciò ogni qualvolta in un tema scientifico occorrono quei due elementi, la sintesi e l'analisi vi sono applicabili del pari, secondo che l'uno o l'altro di tali elementi predomina nella considerazione dello scienziato. Se aveste avvertita questa verità, non avreste detto che *l'analisi non parziale ma compiuta, forte, grave, robusta, sarà ben lungi dal riuscire alla doppia incredulità verso Dio e verso Cristo* [1]; giacchè l'analisi, non potendo uscire dei propri limiti, non potrà mai allargarsi oltre la sfera dei fatti, e in questa medesima non proverà, quando la notizia dei fatti posseduta da noi è imperfetta, e non risponde a gran pezza alle cavillazioni che si muovono in contrario. Così per esempio, se colla sola analisi voleste rispondere a molte obbiezioni dei teologi razionali, non ci riuscireste, e dovreste loro darla vinta; laddove non ve ne ha una sola, che regga alla sintesi. Ma oltre ai fatti la religione e la filosofia constano d'idee, che ne sono la parte principalissima, nelle quali dovete ricorrere alla sintesi e al raziocinio deduttivo, perchè nelle materie ideali l'analisi è affatto impotente. E se l'analisi non vi avesse preoccupato, anzi accecato, avreste posto mano a scrivere contro il mio sistema? Non è appunto questa vostra predilezione per l'analisi e per la psicologia, che leggendo il mio libro, v'ha impedito di cogliere il vero senso della formola ideale, e l'onnipresenza dell'atto creativo? In verità che se io volessi buscar l'atto creativo nella coscienza, somiglierei non poco a quei filosofi, che cercavano nella notomia del celabro le operazioni dell'animo umano. Ma se invece di applicar l'analisi a sproposito, voi foste risalito all'idea di *causa*, e ne foste disceso sintetizzando all'idea di effetto, avreste trovato per via l'atto creativo così limpido e chiaro, che nulla più. E se vagò dell'analisi, vi foste applicato a un fatto sensibile, qual è, per esempio, il moto di una palla, e l'aveste analizzato, tenendo sempre dinanzi agli occhi la sintesi della formola ideale, voi ci avreste trovato i tre elementi, di cui si compone la formola, e per tal modo avreste confermato coll'analisi il processo sintetico dianzi instituito. Insomma l'analisi è eccellente in tutte le materie, che la com-

[1] Lett. II, p. 70.

portano; ma ella non può mai formare da sè sola la scienza, e dee essere accoppiata alla sintesi più o meno, secondo la natura dei soggetti scientifici.

« In qual modo v' innalzate voi al nostro punto di partenza, che è « l'intuito stesso di Dio come creante le esistenze? A quella sintesi « primitiva di Dio, dell' atto creativo e delle esistenze, che è compresa « nella vostra formola ideale? Vi confesso ch' io non sono sicuro di a- « ver bene afferrato il vostro processo. » Se voi aveste sempre parlato con questa modesta riserva, vi avrei risposto sopra un altro tuono. Se confessate di non aver colto il mio processo, come avete potuto combatterlo con così poca modestia, e in modo così spensierato come avete fatto? Come poteste acconciarvi nell' animo che cominciando a pubblicare un sistema meditato da molti anni, io non avessi prevedute e risolute anticipatamente le obbiezioncelle, che mi avete mosse, e molte altre ancora, delle quali se volessi potrei scrivere un libro? Del resto non è da stupire, se avendo sinora pubblicato solo i tratti principali del mio sistema, ci si trovano molte lacune anche per gl' ingegni più valenti e più esercitati. « E forse non vado troppo lontano dal vero a supporre « che voi foste condotto a quella vostra sentenza dalle seguenti ragioni: « cioè 1° perchè lo spirito nostro nell' attuale suo stato, per via della ri- « flessione, astraendo, s' innalza dal reale a concepire l' ente ideale; 2° « perchè nell' ordine delle cose l' Ente ideale o mentale deve trovarsi in « un Ente reale che è Dio; 3° finalmente perchè il Cristianesimo inse- « gna che l' uomo dee partire da Dio per arrivare a sè, e non dice che « parta da sè per giugnere a Dio [1]. » Se queste fossero le sole o le principali ragioni, per cui ho abbracciato il mio sistema, non potrei sperare gran fatto nella sua fortuna. Voi supponete che io sia proceduto leggermente e puerilmente, secondo si fa al dì d' oggi da certuni, i quali credono che si possa inventare un sistema di filosofia su due piedi, con quella facilità con cui si scrive un mediocre romanzo, o un oratore esercitato improvvisa la difesa di una causa. Sappiate che per me la scienza non è un esercizio rettorico, nè forense, nè parlamentare, nè accademico, non un passatempo o un' occupazione passeggera, non l'affare di qualche mese o di qualche anno, ma un' impresa degna di occupare, (per quanto i doveri e la fortuna il consentono,) tutta la vita. Un sistema di filosofia, che non aspiri ad abbagliare o a divertire i lettori, ma a produrre la certezza, non può mai essere fondato su sole ragioni particolari anche forti, ma dee appoggiarsi a una ragione universale e scaturire da tutta la scienza. Vi parlerò fra pochi momenti del valore che io ho dato ai tre punti di cui fate menzione; ma se volete sapere sommariamente a che si appoggi la mia persuasione, oltre ciò che ne ho toccato di sopra, vi dirò che io ho abbracciata la mia filosofia, per-

[1] Lett. II, p. 76, 77.

chè tengo per impossibile il dimostrare un solo vero senza di essa, e per dimostrabile coll' aiuto di essa ogni vero accessibile alla mente umana. Un esame accurato di tutti i sistemi da me ripudiati e di quello che professo mi ha convinto non potersi dare una salda base a tutto lo scibile, nè unificare la scienza senza nuocere alla sua varietà, nè scoprire l' intreccio e tessere la genealogia delle varie discipline, nè stabilire e legittimare i principii, i dati e i metodi scientifici, nè combattere con piena vittoria il sensismo, il nominalismo, il materialismo, l' idealismo, il fatalismo, l' immoralismo, il panteismo, l' ateismo, lo scetticismo, e gli altri mostri delle scienze speculative, nè risolvere molti problemi stati finora insolubili, (come per esempio quelli del tempo e dello spazio,) nè fondare una vera filosofia della natura, della storia, delle religioni, delle lingue, delle scienze, delle lettere, delle arti, nè conciliare la filosofia con esse scienze, e sovrattutto colla vera religione, nè assicurare il Cristianesimo e il cattolicismo contro i loro nemici, e specialmente contro il protestantismo e il razionalismo che oggi menano tanta strage, nè porre un termine allo scisma o all' indifferenza religiosa che da tre secoli travagliano l' Europa, nè ristorare la cadente civiltà, nè restituire agli affetti e alle attinenze morali della vita umana quel predominio che aver debbono sulle materiali, nè sovrattutto riparare alla barbarie intrinseca ed estrinseca, paesana e forestiera, che ne minaccia di un secondo medio evo più lungo e doloroso del primo, e tanto più formidabile in effetto quanto meno orrido e vicino in apparenza, se non assegnando una base inconcussa alla scienza, che è negli ordini naturali suprema moderatrice della mente umana: e questa base non potersi rinvenire fuori dell' ontologismo, organico, vasto, potente, come quello della formola ideale. Ecco quali furono, a ristringerle in poche parole, le ragioni principali, che mediante un lungo studio mi persuasero doversi fare una riforma radicale di quella scienza, che è il puntello dell' enciclopedia tutta quanta, e tal riforma non potersi trovare fuori del principio assegnato. Ben vedete che esse non si riducono a qualche argomento scolastico o a qualche punto isolato di scienza; ma esser tanto ampie e moltiplici quanto il pensiero e l' azione degli uomini. Nè ho già con questo la ridicola e insolente temerità di voler creare una filosofia nuova, ripudiando i lavori dei passati secoli, e i progressi speculativi, che si sono andati facendo, quasi patrimonio scientifico del genere umano; che anzi io credo la dottrina della formola ideale essere la sola, che possa assicurare dalla ruina i preziosi capitali dell' intelletto finora acquistati, cernendovi l' oro dal fango, e il buon grano dalla mondiglia, dando loro una base salda, che gli sostenga, e un principio organico, che gli ordini ed unifichi, e formando così quell' eclettismo filosofico, che è il solo ragionevole, perchè non procede a caso, ma è guidato e indirizzato da una regola a

priori, per sè evidente e immutabile. Non abbiate perciò paura che, imitando il folle sacrilegio di Cartesio, io dia lo sfratto alle eroiche fatiche dei sommi ingegni, che fiorirono nei campi del sapere, e a quelle imprese e conquiste intellettuali, che sono assai più gloriose e durature di quelle degli Ercoli, dei Sesostri e degli Alessandri. Come potrei farlo con buona coscienza io che non posso pur menzionare i nomi di un Platone, di un Agostino, di un Tommaso, di un Bonaventura, di un Leibniz, di un Malebranche, di un Vico, senza sentirmi compreso da un senso di affettuosa riverenza e di gratitudine verso i loro sommi ingegni e le loro opere? E come può detrarre alla venerazione dovuta a questi sommi intelletti, il tentar di avviare verso il suo compimento l'edifizio da loro incominciato, e di rassodarne le fondamenta? Forse è cosa ingiuriosa all'architetto e allo scultore, il cercar di risarcire le parti deboli di una fabbrica, e di collocare una bella statua sopra un piedestallo degno di essa? Io conservo religiosamente non solo il buono e l'eccellente, che trovasi a dovizia nei pensieri di quei grandi, ma anche gli accessorii e le parti lodevoli, che occorrono nei sistemi meno ortodossi; giacchè per buona fortuna gli errori degli uomini non sono mai scompagnati da qualche vero. E nei libri dei psicologisti, per ciò che spetta all'analisi dello spirito umano, vi ha molto del buono; ve ne ha in quello del Rosmini; ma la verità vi è sempre manca, difettuosa, e spesso frammista all'errore, perchè, come ho già notato, tutte le quistioni che si attengono alle forze e alle origini non possono essere risolute senza la sintesi e i dati ontologici.

« Per queste tre ragioni principalmente, io credo che dopo esservi « innalzato col Rosmini a quel suo punto di partenza semplicissimo, « maravigliato a vedere com'egli non sia proprio che un *punto* e non « avvertendo ch'egli è sì un *punto*, ma fisso in Dio medesimo, comec« chè noi non vediamo Iddio ma solo quel *punto*, lo riputaste insuffi« ciente principio e mal sicuro appoggio a tutto lo scibile[1]. » Voi l'avete sbagliata, sig. Tarditi, per molti versi, nelle vostre ingegnose conghietture a questo proposito. In primo luogo, sappiate che l'*arrivare a un punto di partenza* non è un articolo del mio itinerario. Secondamente, se io avessi voluto *innalzarmi*, non sarei andato a cercare *il punto* del Rosmini, perchè credo che uno non *s'innalzi* a discendere, scambiando la cantina col tetto di una casa, o facendo un capitombolo. In terzo luogo, non è anche conforme alle mie regole di prudenza il cercare ciò che non si trova, e l'*innalzarmi* a un *punto*, che non si dà al mondo; qual è veramente il punto rosminiano, il quale è così *semplice* e così minuto, che gli occhi cervieri dei filosofi non han saputo finora scoprirlo, dal Rosmini in fuori, che lo trovò nella propria immaginazione. Per me un *possibile*, che non è reale come possibile,

[1] Lett. II, p. 77.

che si può mentalmente separare da ogni realtà assoluta, e che non è nemmeno una *cosa*, è assai meno che un *punto*, e non mi do briga di cercarlo, nè di aguzzar gli occhi inutilmente per vederlo. Pensate poi, se una cosa che non si vede può eccitare la *maraviglia*, salvo che questo sentimento si riferisca non alla cosa, ma a chi ne parla; nel qual caso vi confesso che il Rosmini e voi mi avete fatto più volte trasecolare non che stupire. In quarto luogo, io non potrei, senza grave scrupolo di coscienza, ammettere dei *punti fissi in Dio*, se tali punti sono come quelli dei matematici; e nè pure potrei farlo, pigliando la frase metaforicamente, perchè la fede mi vieta di credere che vi siano dei *punti fissi in Dio*, i quali non siano Dio stesso, e si possano vedere senza vedere esso Dio, in quanto è intelligibile; perchè essa m'insegna che non vi sono cose realmente distinte nella natura increata, salvo le persone divine, che non sono razionalmente dimostrabili. Voi vedete adunque che non avendo il coraggio di abbandonare la filosofia ortodossa, non posso godere del vostro privilegio, *innalzandomi al punto* rosminiano, e voi non dovete chiamare in colpa un cattolico di questa timidità.

« Ma la prima delle vostre ragioni non è di alcun valore, perchè è « puramente psicologica [1]. » Questa osservazione non è vostra, ma di un autore che non vi è affatto ignoto. Il quale si esprime così riguardo alla sentenza rosminiana; che *l'idea primitiva dell'ente rappresenti solo l'ente possibile*: « Se quest'asserzione fosse vera, ne seguirebbe che « l'idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima contra- « rio all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo naturale « dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto, e nascendo da esso, « la cognizione concreta del reale dee precedere la cognizione astratta « del possibile. Che se si afferma che nel primo atto dello spirito ha « luogo un ordine diverso, e che il principio dell'esercizio intellettivo « si fa in un modo particolare; osservo, che questo modo, qualunque « siasi, dee esser conforme all'ordine logico. Ora, secondo l'ordine lo- « gico, il possibile presuppone il reale, perchè senza qualcosa di reale, « non si può concepire qualcosa di possibile [2]. » Vedete, sig. Tarditi, come questo autore, avversario del Rosmini, ha preveduto egli medesimo la vostra ritortola, e ci ha ovviato aggiungendo all'ordine psicologico l'ordine logico, il quale, essendo necessario, non ammette replica e eccezione di sorta? Or che dirà il lettore, quando saprà che le dette parole sono tolte dalla mia Introduzione? Che concetto potrà farsi della vostra buona fede, vedendo che voi dimezzate le mie obbiezioni, e supponete che io abbia fondato i miei ragionamenti su quella parte di esse, che confesso io medesimo non esser definitiva senza l'altra, e tacete di quest'altra, a cui non sapete che rispondere che faccia a pro-

[1] Lett. II, p. 77. [2] *Introd.*, t. II, p. 17.

posito? E dite che io fui indotto a professare il mio sistema da un discorso che giudico insufficiente, e non fate cenno delle ragioni, con cui l'ho corroborato e reso atto al proposito? Vergognatevi.

« Nè la seconda (ragione) se non quanto si confonde insieme l'*or-* « *dine reale* degli esseri coll' *ordine delle idee* [1]. » Non ripeterò qui le cose largamente dette e discusse sull'enormità della vostra sentenza; tanto più che dovrò rifarmi su questo articolo nella critica della vostra lettera, nella quale vincendo in opera di assurdità l'aspettativa medesima che io aveva di voi, dite espressamente, che *nell'ordine ideale vi ha un mezzo fra il creatore e la creatura*, e che *la Verità è qualche cosa che non è Dio stesso* [2]. Ora di queste due proposizioni, io son costretto fin d'ora con grave mio rammarico a dirvi che la prima, se si piglia a rigore, è *formalmente eretica*, essendo contraria al primo articolo del simbolo Niceno, dove Iddio si afferma creatore *visibilium omnium et invisibilium* nel senso più assoluto, senza distinzione di ordini ed esclusione di sorta; tantochè la sola cosa, che secondo il senso genuino di quelle venerande parole non sia creata, è Dio stesso, o il nulla. Nè è necessario per provare una sentenza così manifesta il ricorrere alla tradizione universale della Chiesa e a tutti i catechismi del mondo, ai quali è inaudita quell'empia e chimerica distinzione, che sottrae le idee e le cognizioni alla natura divina o al divino dominio [3]; giacchè col solo raziocinio, come vedremo, si può mostrare l'assurdità e l'empietà della vostra sentenza. Quanto alla seconda, ella è per lo meno stranissima in una bocca cattolica; giacchè la *Verità* presa in senso proprio e antonomastico, (come accenna l'iniziale maiuscola del vostro testo,) esprimendo *la realtà assoluta delle relazioni che corrono fra le cose*, non è altro che l'idea divina di queste attinenze; la quale idea divina è Dio stesso. Laonde non si può dare alla vostra proposizione un senso ortodosso, che intendendo per verità l'atto con cui lo spirito umano apprende il vero obbiettivo e lo ripete a sè stesso; ma in tal caso l'uso della parola *Verità* è affatto improprio, e più degno di uno scettico e di un discepolo del Kant, che di un vero filosofo. Oltre che voi escludete espressamente questa interpretazione, soggiungendo ivi medesimo, che *la Verità non è una creatura contingente relativa*. Nel tassare di *eretica* la vostra prima proposizione presa a rigore, io protesto espressamente di non voler offendere menomamente l'illibatezza della vostra fede e delle vostre intenzioni; giacchè io tengo per fermo che quella sentenza vi è sfuggita, senza pesarne il vero senso, e che conoscendone la reità, la rivocherete con quella sincerità generosa, che onora i buoni cattolici pari vostri. Ma ho voluto notarla per premuni-

[1] Lett. II, p. 77. [2] Lett. III, p. 113, 114.

[3] Le idee obbiettivamente sono Dio stesso; subbiettivamente sono l'uomo, cioè l'atto con cui il suo spirito afferra l'obbietto ideale, che è Dio stesso come intelligibile.

re la gioventù del mio paese contro un sistema filosofico, che vi ha costretto a usar tali mezzi per difenderlo; tanto più che questo non è che uno dei moltissimi semi di eresia e di empietà, di cui è pur troppo gravida la filosofia rosminiana. Non crediate, sig. Tarditi, che io parli per un misero puntiglio, e per difendere una mia opinione: Iddio m'è testimonio che il mio linguaggio è dettato dall'amor del vero, e che io mi tacerei di buon grado, se dopo un lungo esame non fossi persuaso che la dottrina filosofica del Rosmini, quando non sia purgata dagli errori che la macchiano, è il dono più funesto che si possa fare all'Italia.

« La terza (ragione) poi non fa al caso, di cui si tratta, perchè l'inse« gnamento cristiano riguarda solo l'ordine *reale* della vita umana, « non l'ordine *ideale* della scienza [1]. » Ecco un'altra distinzione, che è pur troppo necessaria per difendere il vostro maestro, e che è atta a scandalizzare le orecchie di ogni Cristiano. Che si vorrebbe di più per mostrare col fatto le conseguenze nefande, che si racchiuggono nel gran principio rosminiano della separazione del reale assoluto dall'ideale? Imperocchè per tutelare questo primo errore voi siete costretto a sottrarre l'ordine ideale da un lato al dominio di Dio, e dall'altro alle influenze legittime del Cristianesimo. Possibile che non veggiate quanto vi ha d'orrendo in queste conclusioni? Dio e il Cristianesimo saranno dunque estrani all'ordine più nobile e più importante, qual si è quello del sapere? La verità e la scienza saranno un non so che di mezzano fra Dio e la creatura, e un non so che di eslege e d'immune dall'autorità di Cristo e della Chiesa? Ma per quanto tuttociò sia veramente straordinario sulle labbra di un cattolico, bisogna confessare che avete ragione; se il Rosmini non ha torto. Imperocchè se l'ente ideale non è una forma creata e non è Dio, dee essere veramente un *quid medium* fra il Creatore e le sue opere. E se la scienza comincia da tal ente ideale, che Dio non è, ella è atea nel suo principio, e appartiene al gentilesimo. Or con che diritto il Cristianesimo e la Chiesa s'intrometterebbero di una dottrina atea e pagana? Un novizio della scienza, che non riconosce ancora Iddio, dovrà adorar Cristo, venerare il Papa e la Chiesa? *Apage*.

« Voi inoltre avete su queste basi fondato il ragionamento che vi « condusse a quel vostro punto di partenza, senza avvertire che il ra« gionare prima di avere esaminato se i ragionamenti che facevate so« pra un tale argomento avessero qualche autorità, è un vero suppor« re ciò che è in questione [2]. » Questa è veramente bellissima. Voi mi accusate di petizion di principio, perchè evito questo sofisma, e vorreste che lo commettessi, imitandovi, a fine di evitarlo. Da che la logica è al mondo, non credo che ci sia un uomo, che abbia fatto seco alle

[1] Lett. II, p. 77. [2] *Ibid*.

pugna in un modo così solenne. In questa parte voi vincete Cartesio; e non è dir poco. Per farvelo intendere, se è possibile, uditemi. Qual fu il mio processo non già *per arrivare alla partenza*, (prodigio, di cui, ve lo ripeto, io non sono capace,) ma per *partire dal punto in cui mi trovava*, cioè dalla formola ideale, e ordinare la prima scienza? Fu l'evidenza intuitiva di essa formola, e la sua esplicazione per via del raziocinio. Ora quanto all' evidenza, essa non ha d' uopo di prova, e voi me lo concederete. Quanto al raziocinio, cioè alla sua legittimità, io non avrei potuto provarla senza petizion di principio, giacchè ogni prova essendo un raziocinio, io avrei provato il raziocinio col raziocinio; circolo degno di Cartesio, e che voi penereste a *rompere*, malgrado l'affezione che avete per questo filosofo. Io dovea dunque, sotto pena di paralogismo, confidarmi alla lealtà del raziocinio, come di strumento autorevole, senza darmi le brighe degl' impacci, come dice il proverbio. Nè perciò la mia fede fu cieca; perchè riscontrando la tela del raziocinio coll' organismo della formola ideale, m' avvidi che le regole logicali risultavano necessariamente dalla struttura di essa formola, e quindi partecipavano dell' evidenza e dell'autorità di essa. Il mio processo passò adunque per due gradi successivi, il primo dei quali fu la ricognizione della formola ideale come evidente per sè stessa, e non in virtù di alcun raziocinio; il secondo fu l' uso scientifico del raziocinio legittimato da essa formola. Qui non v' ha ombra di circolo, nè di petizion di principio; conciossiachè tutti i discorsi, ch' io feci per istabilire la formola, furono solo indirizzati ad abilitare il mio spirito a coglierne riflessivamente l' immediata evidenza, non a dimostrarla, come si fa di un corollario e di un teorema. E nello stesso modo ch' io avea ragionato meco per addestrare la mia mente ad avere una cognizione distinta di quel vero intuitivo; così al medesimo effetto comunicai agli altri i miei ragionamenti, sia per servir di semplice esplicazione propedeutica, come io me n' era servito, sia per combattere *ad hominem* ogni avversario, che ammettendo la legittimità del raziocinio dubitasse solo di quella della formola. Tal discorso *ad hominem* è ammesso da tutti, come un sussidio scientifico legittimissimo, e il Rosmini medesimo, come ho notato, se ne vale contro gli scettici. Anche qui dunque non vi ha ombra di paralogismo. Ora che doveva io fare a senno vostro per conformarmi alle regole? Io doveva *esaminare se i miei ragionamenti avessero qualche autorità*. Ma con che, di grazia, si esamina, se non col ragionamento? Dunque io doveva mettere in dubbio l'autorità del ragionamento, e provar quindi col ragionamento che il ragionamento era autorevole. Ecco il modo sapiente, con cui io doveva secondo voi evitare una petizion di principio, che non ho commessa. Voi mi fate ricordare quel tale, che accusava il suo compagno di aver-

gli rubati gli occhiali, mentre gli aveva in tasca, e portava sul naso quelli del suo compagno.

Se alcuno stimasse di potervi salvare, stiracchiando le vostre parole, e supponendo che quel vostro *esame* non sia un ragionamento, voi gliene avete tolto il modo, soggiugnendo un passo del vostro maestro, in cui la petizion di principio è legittimata in modo così formale, che non si può più dubitare nè del vostro errore, nè del luogo da cui l'avete tolto. Ecco le parole del Rosmini da voi citate: « Vero è che noi « e i ragionamenti nostri dipendono essi stessi dall'Assoluto; ma que« sta dipendenza non è nell'*ordine delle cognizioni umane*, ma nell'*or« dine degli errori reali;* cioè egli è vero che acciocchè noi siamo, e ac« ciocchè possiamo ragionare, dee esser prima l'assoluto; ma non è « mica vero per questo, che noi possiamo conoscere l'assoluto, senza « far uso della facoltà di conoscere di cui siamo dotati, della ragione. « Si distingua adunque tra *l' ordine delle cognizioni e l' ordine degli og« getti delle cognizioni.* Nella nostra mente gli oggetti non sono se non « è la cognizione loro. L'ordine dunque delle cognizioni precede l'or« dine degli oggetti. Convien dunque muovere la filosofia dal problema « della validità delle cognizioni, prima di ragionare su qualsiasi sog« getto, foss' anco lo stesso assoluto. » Non occorre qui dichiarare il sofisma, a cui si appoggia questo discorso, poichè ne ho parlato già tante volte. Un tal sofisma è puerile e imperdonabile dopo i lavori della scuola scozzese, che ha mostrato la cognizione non esser altro che l'intuito diretto o immediato delle cose stesse. Allegato quel brano, voi soggiugnete con un piglio ironico e trionfante veramente gustosissimo: « Voi vedete dunque come, secondo ciò che s'ha da fare, i mezzi « che sembrano a prima giunta i più efficaci, siano talora i più inetti e « viceversa [1]. » Il lettore vedrà, se *i mezzi inetti* siano dalla parte mia o da quella del Rosmini e dalla vostra. Si può immaginare un circolo vizioso e una petizion di principio più madornale di quella, che l'autore del Nuovo Saggio prescrive, come l'unica via di salute per la scienza? *Convien muovere la filosofia dal problema della validità delle cognizioni.* Ma con che mezzi, signor abate, risolverete questo problema? Non sarà forse colla cognizione? Dunque voi proverete la validità del conoscere colla cognizione, che non è valida per sè stessa, se dee essere provata, e perciò presupporrete per fatto ciò che volete fare, e farete quello che non si può fare, se dee esser fatto. Eccovi, sig. Tardili, qual è la logica del vostro riverito maestro; un sofisma, di cui uno scolaretto si adonterebbe. E voi per appoggiare un vostro paralogismo, ne citate uno del vostro precettore espresso in modo ancor più evidente; e il fate per provare che i vostri avversarii sono *inetti.* Ditemi, per coscienza vostra, quali sono i titoli che si convengono a tanta temerità?

[1] Lett. II, p. 77, 78.

Quali son quelli che stanno bene alla vostra prudenza? Voi svillaneggiate ironicamente i vostri avversarii perchè ragionan bene, e gli accusate calunniosamente di un peccato che commettete voi medesimo nell'intentare l'accusa. E per avvalorare e rinforzare l'accusa, provate che il delitto imputato ad altri contro ragione e commesso da voi, è anche comune al vostro maestro, e lo citate come un argomento d'innocenza per chi ne è complice od autore, e di condanna per chi ne va esente. E che figura fate fare al Rosmini, traducendolo in campo così a sproposito? Non è questa la sola volta che per far risplendere l'ingegno e l'acutezza di lui, ne citate i passi più assurdi, come si vedrà nell'esame della vostra terza lettera. E se io volessi provare che il Rosmini è un psicologista, potrei scegliere nella ferrana delle sue opere un luogo più acconcio del testè allegato? Il voler cominciare la scienza dal problema impossibile e contraddittorio della validità delle cognizioni, non è ella la pretensione di Cartesio e del fondatore della filosofia critica? Pretensione assurda, poichè suppone che l'evidenza sia subbiettiva e non obbiettiva, ma che è inevitabile, quando non si considera la cognizione, come l'intuito immediato del vero assoluto in sè stesso, e si ammette fra questo e lo spirito un certo mezzo, come fa il Rosmini e seco tutti i fautori del psicologismo. E infatti non è questo il contrassegno de' più sfidati psicologisti? Ma il Kant, cartesiano, luterano e tedesco del secolo diciottesimo, merita perdono; laddove un autor cattolico e italiano, venuto dopo e ammaestrato alle spese del Kant medesimo della irragionevolezza di questo assunto, è assai più difficile a scusare. Vedete se io ebbi torto a dire che il Rosminianismo non è che un Kantismo travisato; a temere che si stabilisca in Italia una filosofia tanto più perniciosa, quanto le sue sembianze sono religiose ed oneste, e per le virtù e la rettitudine dell'animo n'è riverito l'autore? Il Rosmini è cento volte più pericoloso di Cartesio e del Kant, perchè uomo pio e cattolico, e insignito del sacerdozio, e benemerito dei nobili studi nella nostra penisola.

Egli è in virtù di queste considerazioni, che con tutta la mia stima per voi e pel Rosmini io non posso in coscienza accettare l'elogio che avete fatto del mio sistema filosofico, *pronunciando che era facilmente riducibile al vero* [1]. In ogni altro caso il vostro suffragio mi sarebbe onorevole, e vi saprei grado del sussiego cattedratico, con cui l'avete proferito, per dargli un'autorità maggiore. Ma in opera di filosofia essere lodato da un psicologista e da un Rosminiano? Zucche! Essere celebrato da chi separa il reale dall'ideale, il sussistente dal possibile, il giudizio dall'idea, da chi toglie a Dio e al Cristianesimo l'ingerenza della logica e della scienza, da chi pone in dubbio la necessità della parola, da chi introduce una sorte di mezzo fra il Creatore e le crea-

[1] Lett. I, p. 29, 30.

ture nelle cose ideali, da chi ammette in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, da chi trova *più magnifico* quel sistema, per cui Dio è posto nel luogo meno onorevole, e cento altre cose su questo andare? Si crederà dunque che io possa essere, secondo i miei principii, *facilmente riducibile* a proferire tutte queste sentenze, l'una più bella dell'altra? Sarò spacciato per un semirosminiano senza rimedio? Rabbrividisco solo a pensarvi. Dite all'incontro che il mio sistema è falso da capo a fondo, e che non se ne può cavare, secondo voi, il menomo costrutto; dite ch'esso è un infermo a morte e che la sua guarigione è al tutto disperata; e io ve ne sarò gratissimo. Ma se vi ostinate a predicare che *le mie opinioni sieno facilmente riducibili al vero*, vi convengo in giudizio come pubblico calunniatore.

LETTERA DECIMA.

Eccomi giunto al fine dell'esame intrapreso delle vostre due prime epistole. Io era già molto innanzi in questa critica quando mi giunse la terza vostra, tanto più grata quanto meno aspettata; nella quale ne promettete una quarta, e Dio sa fin dove giungerà cotesta vostra fecondità filosofica a profitto ed onore dei buoni studi italiani. Ora prima di andare innanzi, io ho bisogno di fare un po' di sosta, riposandomi un tantino, e ripigliando alquanto di lena, per poter seguirvi nelle vostre ingegnose peregrinazioni. Conchiuderò adunque questo primo volume, riserbando a un secondo la disamina della vostra terza lettera, nella quale di cortesia, di modestia, di logica, di acume, di forza, di scrupolosa esattezza teologica, e di fedeltà nel citare i testi e le opinioni non solo mie e de' vari filosofi, ma dello stesso Rosmini, avete superato voi medesimo, e la comune aspettazione. Ben vedete che per dar rilievo ai pregi della vostra ultima scrittura, e impedire che niuna delle sue bellezze trascorra inavvertita dal lettore, e sia frodata dei debiti encomii, mi converrà trinciarla e sviscerarla in modo minutissimo; onde un volume sarà poco a tanta fatica. Quanto al rimanente delle lucubrazioni che ci lasciate sperare, io non posso promettervi assolutamente di occuparmene; tanto la grandezza e la difficoltà del lavoro mi spaventano. Imperocchè dal crudele impaccio, in cui mi sono trovato finora nel rispondere alle vostre critiche, (di che avete un saggio nel presente volume,) voi potete raccogliere se il proseguire questa impresa sia per me una ciancia. Laonde se imito adesso il vostro modestissimo *forse* rispetto alle lettere nasciture del Rosminiano, e rendo quasi anticipatamente le armi alla terribilità vostra, i lettori esperti sapranno estimare le vere cagioni della mia ritirata, e voi da quel valente e generoso Romano che siete, non abuserete della vittoria, anzi me ne avrete compassione, ricordando quella sentenza virgiliana:

« Parcere subjectis et debellare superbos. »

Che se aveste vaghezza di correre ancora una lancia, e di spedirmi un nuovo cartello, io credo opportuno di esporvi le condizioni, che dovrete adempiere prima di farlo, e senza le quali non accetterei la vostra disfida. Per la prima, vorrei che studiaste un poco i filosofi più segnalati, almeno moderni, e vi persuadeste che la sapienza umana non è tutta racchiusa, come mostrate di credere, nel corpo del vostro maestro. Facendolo debitamente, apprenderete che innanzi a lui fiorirono uomini valentissimi, coi quali il Rosmini, senza fargli alcun torto, non può entrare in paragone; onde vi accorgerete che la vostra *rosminolatria* non passa senza qualche pregiudizio della vostra riputazione e del caso che far dovete del vostro titolo di dottore. E questa cautela vi salverà anche dall'inconveniente di discorrere sul fondamento di certi errori rancidi e dismessi, come se fossero verità ferme e legittimate alla scienza; come quando separate l'ideale dal reale, e parlate d'idee che si distinguono egualmente dalla loro percezione e dall'oggetto concreto e reale; il che non vi sarebbe accaduto, se aveste bene studiate le opere della scuola scozzese. Secondamente, poichè volete onorarmi delle vostre critiche, io posso anche esigere da voi che leggiate attentamente i miei scritti prima di farlo, e non frantendiate affatto ciò che mi sono studiato di dire in modo chiaro e preciso, come faceste intorno alla sovrintelligenza, alla distinzione del pensabile divino dal pensabile umano ecc. Dovrete anche tener conto delle ragioni alle quali io appoggio i miei pareri; o per combatterle, se vi paiono mal fondate, o per iscartarle, se vi sembra che non facciano a proposito; imperocchè il preterirle affatto, secondo la vostra usanza, opponendo loro semplicemente i vostri oracoli, come quando dite che l'ontologismo, com' io l'intendo, conduce al panteismo, (laddove io ho provato che lo spianta dalle radici,) che i panteisti tedeschi sono ontologisti, che io sono stato troppo severo nel mio giudizio su Cartesio ecc., è una foggia di critica, che non vi può esser fatta buona da nessuno. Anzi io penso che non fareste male a rileggere ancora una volta l'opera principale del vostro onorando maestro; perchè se io non posso restituirvi appunto l'accusa datami da voi, (con che ragione si è veduto,) di aver voluto *rifare* alla volteriana la dottrina di esso, io posso accusarvi di *disfarla*, sia chiudendo gli occhi alle contraddizioni sfoggiate che vi sono, sia negando che egli dica quello che dice; come quando vi meravigliate che io chiami l'ente del Rosmini un'*astrazione*, un'*idea astratta*; quasichè io non faccia che ripetere le sue proprie parole [1]. Date dunque eziandio una ripassata al Nuovo Saggio, e non vi pentirete del mio consiglio. In terzo luogo, poichè la nostra controversia tocca per molti punti la teologia, vi conforto ad addomesticarvi alquanto con

[1] Esaminerò nel volume seguente questo articolo, che è uno dei più propri a mostrare l'accorgimento del sig. Tarditi.

questa sublime scienza, della quale è temerità grande il voler discorrere, senza averla bene studiata. Così non incorrerete più in quei peccati di eterodossia, che imputate buonamente ai vostri avversari; non confonderete più la mia dottrina sulla necessità della parola cogli errori del Lamennais, non negherete che la Verità in sè stessa sia Dio, non ammetterete un ordine di entità, che non sono create nè increate, non escluderete il Cristianesimo dalle idee e dalla logica, e volendomi accusare di confondere la teologia colla filosofia, (forse perchè accuratamente le distinguo,) non farete voi medesimo questa confusione, ammettendo in Dio delle forme distinte e razionalmente conoscibili, discorrendo a sproposito della Trinità, e aprendo l'adito col vostro nominalismo alle eresie di Abelardo e di Sabellio. Vi raccomando strettamente questo punto; perchè se trascurandolo ve ne trovaste male, non potreste accusarmi di aver mancato al debito della correzione fraterna. Imperocchè sebbene le vostre intenzioni siano diritte, in religione si ha l'obbligo non solo di ben pensare, ma anche di ben parlare, sovrattutto quando si può tacere. Bisognerebbe anche per quarto, che deste un'occhiata alla logica, che mi pare abbiate dimenticata; imperocchè se bene possa parer un'indiscrezione il domandare a un Rosminiano vostro pari che i sillogismi siano giusti per la materia, si ha almeno diritto di esigere che corrano per la forma. Per ultimo, poichè vi dilettate di gramatica, e avete il ticchio di correggere i vostri avversari in opera di ortografia e di lingua, secondo l'uso del vostro maestro; dovreste far capo dall'imparare per proprio conto quelle due cose, e dal correggere gli scritti vostri invece di guastare gli altrui. Dunque anche un'occhiatina al vocabolario e ai rudimenti grammaticali, che non vi faranno male. Quando avrete soddisfatto a queste cinque condizioni, se vorrete di nuovo far uno o due colpi, io accetterò volentieri la vostra proposta; e se mi farete avvedere di qualche errore, in cui sia caduto, ve ne ringrazierò; chè allora il potrete fare. Ma nei termini di scienza in cui vi trovate al presente, io non posso promettermi questo servigio da voi, benchè io non dubiti della vostra buona volontà, e siate dottore; giacchè per quanto io mi sia sforzato di volgere a buon senso le vostre parole, (solendosi desiderare anche per amor proprio, che l'avversario sia valente,) non ve ne ho potuta far buona una sola; tanto è eteroclito il vostro modo di raziocinare e di scrivere. Laonde se continuaste a criticarmi nei medesimi termini, e a far gemere, (senza iperbole,) i poveri torchi italiani, vi lascerò dire, perchè so in che modo spender meglio il mio tempo.

Nel caso poi che il vostro illustre maestro, avvedendosi che le armi ausiliari non provano, si risolvesse a far uso delle proprie, e si mostrasse in persona sul campo di battaglia, io non mi tirerò indietro. Vero è che il vostro scritto si può in un certo modo considerar come opera del Rosmini stesso, poichè venni assicurato che fu riveduto da lui;

onde io combattendolo ho creduto di pigliar, come si dice, due colombi con una fava. Se la cosa è così, convien dire che siate stato mandato innanzi solo a fine di scaramucciare, alla foggia dei veliti, che appiccano la zuffa. Altrimenti non saprei intendere la prudenza del vostro duce nell'eletta del campione, o dovrei formarmi un concetto molto magro della scuola rosminiana, se voi ne siete l'Achille, e non si è saputo trovar meglio per la difesa della vostra causa. All'incontro la cosa si capisce benissimo, se il vostro capo e i vostri colleghi vi hanno spedito avanti come esploratore per assaggiare il nemico, ovvero come capro emissario per rendersi il cielo propizio, e voi accettaste generosamente l'incarico, consacrando la vita e il credito del vostro dottoratico alla salute della vostra setta. Ma come ciò sia, se il Rosmini crederà di poter giustificare con altro che colle ingiurie la sua dottrina dalle accuse gravissime ch'io muovo contra di essa, io entrerò di nuovo molto volentieri in una controversia, che per l'importanza della materia mi par meritare la considerazione degli studiosi. E quanto al modo di farla, la scelta dipende dallo stesso Rosmini. Io l'aveva incominciata con quei modi manierosi e gentili, che convengono agli uomini costumati e alla dignità della scienza; parendomi che fra noi Italiani la disparità delle opinioni non debba mai nuocere alla concordia degli animi e alla stima reciproca; sovrattutto a questi tempi, in cui per la mansuetudine dei costumi, (gran bene fra molti mali,) non si potrebbero rinnovar senza scandalo e disonore d'Italia le rabbie letterarie del quattrocento. In prova di che mi confido che niuno potrà trovare ne' miei scritti anteriori pure una parola, che ferisca personalmente un solo de' miei nazionali. Ma essendomi avveduto che questa moderazione produceva nel Rosmini e in alcuni de' suoi fautori un effetto contrario, ho creduto di dovere mutar registro. E ho stimato di poterlo fare tanto più convenevolmente che io non sono stato il primo nè solo ad essere il bersaglio delle scortesie del Rosmini; il quale la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia. E lo stesso vezzo pare trasfuso in una parte de' suoi alunni, (come in voi, per esempio, sig. Tarditi,) i quali oltre al ripetere religiosamente ogni suo errore anche meno probabile, si farebbero coscienza di non imitare il suo galateo. Tanto che siete riusciti a piantare in Italia una piccola scuola filosofica, cristiana e cattolica a vostro credere e in apparenza, pagana in effetto, rabbiosa, intollerante, fanatica, che si sforza di ammutolire colle acerbità o col disprezzo chi osa pur contraddirle. Una tal maniera di procedere, che non può essere scusata, nè tampoco giustificata, da certe volgari proteste di carità e di amicizia con che il vostro maestro e i suoi discepoli l'accompagnano a ogni poco, è venuta in fastidio a molti Italiani, dolenti che un uomo il quale fa professione di di-

fendere la fede ne' suoi scritti, proceda per vie così aliene dagli spiriti evangelici, e dalla gentilezza di un popolo, in cui gli esempi castelvetrici non hanno mai potuto allignare. Questa fu in parte la considerazione che mosse il mio risentimento; essendo ufficio di moderazione e di cortesia il mettere per un momento da parte queste virtù contro chi non ne fa alcun caso, acciò altri non s'invogli di seguire il brutto esempio.

« È teco cortesia l'esser villano, »

diceva un cavaliere presso l'Ariosto a uno di questi tali, che rispondono colle ingiurie ai complimenti, e cogli schiaffi alle carezze. Ciò però non fu la sola nè la principale ragione, che mi pose la penna in mano, quando un assoluto silenzio sarebbe forse stato più dignitoso, o certo più confacente al mio genio e alle mie consuetudini. Ma io ho creduto di dover impedire che la ragione sia soverchiata dall' altrui tracotanza, trattandosi non di semplici quistioni filosofiche, ma delle cose più importanti che si trovino al mondo. Imperocchè io porto ferma opinione che la filosofia rosminiana, se non si emenda radicalmente, sia il dono più calamitoso che si possa fare all' Italia, perchè sotto forme oneste e religiosissime contiene il germe di ogni empietà. Nè la mia persuasione fondata sopra lo studio di essa, e sulla lunga attenzione da me posta nel ricercare l'origine, i progressi, l'esplicazione logica, il trasformarsi e il trasustanziarsi delle opinioni filosofiche antiche e moderne, può essere debilitata dal parere contrario di un uomo onorato come il Rosmini e di qualche personaggio rispettabile, che può avere abbracciata la sua dottrina. Imperocchè il tempo e le condizioni fra le quali questa è comparsa, la guerra apparente da lei mossa al sensismo, l'ossequio che ella porge alle preoccupazioni del secolo, mentre mostra di oppugnarle, le stesse contraddizioni, colle quali coonesta le sue conseguenze, la promessa di spiegare con un solo elemento semplicissimo tutte le cognizioni umane, la premura che mette a contentare le varie opinioni, rappresentandosi come il sunto e l'armonia di tutti i sistemi filosofici, l' erudizione superficiale con cui tenta di accordarsi ai maestri della cristiana sapienza, e in fine l'indole stessa e il carattere dell'illustre autore, danno a questa nuova filosofia una singolare similitudine col Kantismo, (superiore di gran lunga per la pellegrinità e la profondità delle sue analisi psicologiche e della sua morale,) e spiegano la fortuna ch'ella ha ottenuta in una parte d' Italia. Egli è dunque di tanto maggior momento che il vero genio e i corollari legittimi di tal filosofia siano conosciuti, e niuno de' suoi fautori osi sopraffare coi sarcasmi e colle invettive chi si adopera per rendere al pubblico questo servigio. Io cominciai questo lavoro con modi urbani e pacati, e desidero di ripigliarli, purchè dagli avversari mi sia conceduto. Che se per questa volta gli ho messi in disparte, mio malgrado, dovete im-

putarlo a voi, e allo stile tenuto finora dal vostro maestro. Capisco che ad uomini avvezzi a riposarsi soavemente in un sistema filosofico tenuto da essi per la verità assoluta, e che ha il pregio di essere opera delle loro mani, e almeno in apparenza del loro orto, dee spiacere che altri venga a turbare la loro beatitudine, mostrando che sono male adagiati e in sul falso; come chi sdraiato sopra un morbido lettuccio e immerso in dolcissimo sonno è svegliato bruscamente da un importuno. Ma se essi sono ragionevoli, non piglieranno sdegno contro chi gli avverte che dormono sopra il fuoco; nè imiteranno colui, che russando saporitamente mentre la sua casa era in fiamme, si adirò e chiamò malcreato l'ufficioso straniero, che il fece risentire e balzar dal letto, per salvarlo dall'incendio, e dalla soprastante ruina.

Che la sicurezza dei Rosminiani e la lor confidenza nel proprio sistema non siano più ragionevoli, apparisce dalle cose dette; ma per ristringerle in breve, e collocarle in un solo punto di veduta, chiuderò con un po'di epilogo questa prima parte della mia scrittura. Il quale è tanto più necessario, che avendo io voluto seguirvi quasi passo passo, codiandovi e quasi ormandovi diligentemente nel vostro corso da vincitore, mi trovo aver fatta una marcia un po'scompigliata, dov'è difficile il notare le poste, le fermate, e per così dire le spalline e gli stecconi, che contrassegnano e distinguono il viaggio. Imperocchè, come un cavallo generoso e bizzarro, che or caracolla, or impenna, or galoppa alla distesa, ora scorrazza qua e là, e salta a fiaccacollo siepi, spalliere, pergolati, murelli, argini, gore, fossati, torrenti, e tutto ciò che incontra per via, senza una discrezione al mondo, voi avete fatto trottare anche me, benchè fossi a piedi, e tracciarvi dalla lunga in quella vostra corsa all'impazzata; e se il paragone non fosse un po'superbo da mia parte, io potrei ragguagliare il mio viaggio a quello di Marfisa, descritto così leggiadramente dal Boiardo e dal Berni, quando ella seguì Brunello dal Catajo fino in Europa. Tanto che acciò la corsa non torni affatto inutile alla mia e altrui instruzione, sento il bisogno di fare un po' d' itinerario, riepilogando le cose dette, e riducendo a sommi capi i torti che io imputo alla filosofia rosminiana.

Questi torti, alcuni dei quali furono già da me dichiarati nell'Introduzione, e che voi cancellerete con somma agevolezza, mediante una raschiatura del vostro temperino, o un semplice tratto di penna, sono i seguenti. Il sistema filosofico del Rosmini 1° non è riformativo; 2° è regressivo; 3° è infecondo; 4° conduce al sensismo; 5° al nominalismo; 6° all' idealismo; 7° allo scetticismo; 8° al panteismo; 9° all'ateismo; 10° finalmente al razionalismo teologico, ed è cattolico ne' suoi principii e nel suo progresso. Esponendo in succinto le prove di queste dieci accuse, le quali, come vedete, sono di pochissimo rilievo, mostrerò con pari brevità, sotto ciascuna di esse, come i vantaggi e i pregi

contrapposti a quei vizi convengano alla dottrina della formola ideale.

I. *Il sistema del Rosmini non è riformativo.* Chiamasi riformativa una dottrina, che riduce una scienza trasandata verso i suoi veri e legittimi principii, ripigliandola com' era prima che trascorresse, e purgandola da quei vizi ed errori, che furono causa de' suoi trascorsi. Imperocchè un sistema sostanzialmente buono non potrebbe scadér mai, nè essere dismesso, se non fosse difettuoso, e i suoi mancamenti non porgessero agli uomini, che lo guardano solo da un certo lato, un appicco specioso per ripudiarlo. Quindi è che la riforma sarebbe inutile, e più apparente che effettiva, se fosse un semplice rinnovamento dell'antico, e non un perfezionamento di esso. Per ristorare l' antico bisogna nettarlo dal vecchio, come si fa dal buon vignaiuolo, che purga la vite dai sermenti aridi o vieti, e dal seccume che l' ingombra e guasta; bisogna di più arrogere del nuovo, esplicando i germi vivaci, maturandoli, e facendoli fiorire e fruttare. Le riforme filosofiche non debbono essere imprese semplicemente erudite, (come quelle dei filosofi quattrocentisti, che voleano far rivivere di pianta l' antica sapienza del paganesimo,) ma scientifiche, non riproduzioni sterili, e imitazioni morte, ma veri risorgimenti, e rinnovazioni dotate di vita, come le opere pellegrine dei grandi poeti ed artefici negli ordini del bello. Ora la vita scientifica, intellettuale, speculativa, la vita propria delle idee, consiste nella loro esplicazione dinamica, mediante l'organismo ideale, come la vita estetica dei fantasmi è riposta in quella personalità mentale, che l' immaginazione loro conferisce [1]. Ogni riforma è dunque inseparabile da un certo miglioramento e progresso; e chi vuol farla, ritirando le instituzioni o le cognizioni verso i loro principii, senza più, piglia a ritroso una sentenza verissima, e fa opera sterile e vana; imperocchè il rinnovamento dei principii non può aver luogo, se non in quanto è accompagnato dal loro esplicamento. Applicando queste considerazioni alla filosofia, egli è chiaro che una riforma di questa scienza non può sortire l'intento suo, se non comprende i capi che seguono. 1° La distruzione dell' eterodossia filosofica moderna, cioè del Cartesianismo con tutta la sua numerosa progenie; distruzione, che non può aver luogo nelle conclusioni, se non si effettua nei principii, nei dati e nei metodi. Ora se è vero, com' è verissimo, che la dottrina di Cartesio, e tutte quelle che furono figliate da essa, appartengono al sensismo pei principii e pei dati, e al psicologismo pel metodo, egli è chiaro che non si possono sterminare se non si contrappone loro il razionalismo ontologico. 2° Il ritorno alla filosofia ortodossa, che regnava prima di Cartesio, cioè al realismo, e a quella che fu professata anche dopo di lui da alcuni filosofi particolari, i più illustri dei quali furono il Leibniz, il Malebranche, il Vico e il Reid; le dottrine dei quali, nelle

[1] *Enciclop. ital.* Venezia, 1841, art. *Bello.*

dagli errori, che le accompagnano, contengono molti miglioramenti notabili del realismo del medio evo. 3° Finalmente la ricerca delle imperfezioni e lacune proprie di questi lavori anteriori, per cui essi scaddero nell'opinione dalla stima, in cui si doveano avere, e la cui emendazione e il compimento sono necessari a rimetterveli. Ora il Rosmini non ha soddisfatto a nessuno di questi tre articoli. E quanto al primo, in vece di spiantare dalle radici l'opera di Cartesio, egli tolse a continuarla, abbracciandone i principii, i dati, e tutto il processo metodico. Egli muove dalla considerazione del proprio animo, da un astratto, da un sensibile, da un mero fatto, da una cosa, che *non è fuori della mente*, procede colla sola analisi, e vuole con essa stabilire i principii della certezza e del raziocinio. Ligio e devoto ai traviamenti più illustri dell'età cui pretende di migliorare, egli si propone col Kant l'assurdo problema di esaminare colla cognizione il valore della cognizione medesima, e crede di poterne penetrar la natura, spiegarne il processo e autenticarne i titoli, scomponendola, riducendola a'suoi minimi elementi, e facendola dipendere da un'astrazione chimerica e contraddittoria, qual è quella di un ente possibile destituito di ogni realtà. Egli reca in questa impresa un ingegno così poco libero, che la sua servilità si dimostra perfino nella scelta della quistion principale, che piglia a trattare, e nel titolo della maggiore sua opera; nella quale intraprende di ricercare l'origine delle idee, come gli ultimi sensisti, e crede di poter farlo meglio di essi; senza avvedersi che la sola parola *origine* trasporta lo spirito in una sfera di oggetti superiore all'analisi psicologica, che l'*origine delle idee* non può trovarsi se non mediante l'*origine delle cose*, che l'*origine* in universale non si può cercare nè trovare ma solo ricevere come un principio assiomatico, che cercare l'origine e l'effettuarla è una cosa medesima, e che quindi ella è impresa sproporzionata agli spiriti originati, e solo degna dello spirito originatore, che gli creò. Quanto al secondo articolo, il Rosmini, non che approfittarsi delle lucubrazioni de' suoi grandi predecessori, ne ripudia la parte più preziosa. Fra i filosofi del medio evo, egli si appiglia con gran fervore ai semirealisti, e quando si abbatte in un realista risoluto e potente, come san Bonaventura, ne riprova espressamente la sentenza. Fra i moderni, egli non fa menzione del Malebranche, del Ficinoo, del Gerdil, che per rifiutar di seguirli. Egli frantende le luminose discussioni della scuola scozzèse; e rinnova a malgrado di esse le specie intenzionali e vicarie degli oggetti, immaginate dagli antichi filosofi, ammette un non so che di mezzo fra lo spirito conoscente e gli oggetti reali, e distingue l'idea dal giudizio. Confonde, dopo aver letto il Vico, l'*essere* coll'*esistere*; e non fa alcun caso della dottrina dinamica fondata dal Leibniz, la quale sparge una luce così viva sull'atto creativo. Non occorre soggiungere che il trasviare compiuto del Rosmini su que-

sto secondo articolo gli tolse ogni modo di ben riuscire nel terzo; giacchè come si può migliorare e compiere un edifizio, se si comincia col demolirlo? Conchiudo adunque che il sistema rosminiano non è una riforma, ma uno di quei palliativi, che lasciano sussistere la radice del morbo, e sono tanto più dannosi, quanto meglio riescono a coprirla, rimovendone i segni e gli effetti più appariscenti, e facendo credere all' infermo di essere guarito, quando è aggravato nel male, e in punto in morte.

La teorica della formola ideale adempie perfettamente alle condizioni sovrascritte, e perciò si mostra veramente riformatrice. 1° Ella spianta radicalmente l'eterodossia moderna, sostituendo al sensismo psicologico di Cartesio e all'analisi, il razionalismo ontologico e la sintesi, come metodo primitivo e predominante, collegando la filosofia col Cristianesimo, mediante i due principii del sovrannaturale e del sovrintelligibile, e col cattolicismo, atteso il dogma della necessità della parola. 2° Ella rinnova il realismo genuino del medio evo, e ne accetta i perfezionamenti più moderni, pigliando dal Malebranche la visione ideale; dal Vico la distinzione capitale ed essenzialissima dell'*essere* e dell'*esistere*, il considerare la verità, come un pronunziato divino, e la storia come l'individuazione temporaria e successiva delle idee eterne; dal Leibniz i principii del dinamismo e della sua filosofia prima; dalla scuola scozzese la teorica della percezione, e l'inseparabilità dell'idea dal giudizio. 3° Ella perfeziona ed accresce questi lavori coll' unità e coll' organismo della formola ideale, la quale compie la dottrina malebranchiana della visione ideale e ne rimuove ogni ombra d' ipotesi, e ogni rischio di panteismo; svolge i principii del Vico e gli riduce ad un solo; compie la scienza prima del Leibniz, sostituendo all' astratto il concreto, e la sua monadologia colla teorica dell'atto creativo; estende il concetto scozzese sulla natura della percezione a tutto il conoscibile, e lo accorda con quel che v' ha di sano nella ideologia platonica; concilia la nuova dottrina con quelle di alcune scuole cattoliche, che vi paiono ripugnanti, mediante la distinzione della cognizione intuitiva e della cognizion riflessiva, recando in tal distinzione quel rigore stientifico, che prima le mancava; e finalmente fonda il realismo degli Scolastici sovra una base inconcussa, rannodando lo stato attuale della scienza alla dottrina di santo Agostino, che può considerarsi come il fondatore scientifico della speculazione ortodossa.

II. *Il sistema del Rosmini è regressivo.* Chiamo sistema regressivo quello che fa tornare indietro la scienza invece di avanzarla, pigliandola qual si trova nell'ultimo grado progressivo della sua storia anteriore, e conducendola innanzi. Imperocchè qnanto è necessario il ritirare la scienza verso il passato per purgarla da' suoi errori, tanto importa il non farla dietreggiare, spogliandola de' suoi acquisti. Ora che

il Rosmini abbia per molti rispetti tirato indietro la filosofia apparisce dalle cose testè dette; e il solo ripudio da lui fatto delle dottrine malebranchiane e scozzesi basta a provarlo. Egli è vero che pretende di aver fatto il contrario, ristorando le dottrine cristiane del medio evo e delle età più antiche; ma egli s'inganna, poichè dei bassi tempi, ei non ha riprodotto, che il semirealismo, migliore certo in apparenza del nominalismo e del seminominalismo, (detto oggi concettualismo,) ma a rigor di logica non diverso da essi. Quanto alla dottrina dei Padri, egli affatto se ne dilunga, e specialmente da quella di santo Agostino, che egli vorrebbe aver dal suo canto, ma contro ogni ragione, come può convincersene chi legga solo il Thomassin e il Gerdil, se non ha tempo di studiare le opere di quel gran lume della Chiesa. La sola parte, in cui il Rosmini ha arricchita la scienza di alcuni incrementi, è la psicologia, sia rimettendo in considerazione ai filosofi l'idea dell'Ente, come la più importante, (benchè la travisi nello stesso tempo;) sia analizzando la facoltà sensitiva, e aggiugnendo ai lavori fatti qualche nuova osservazione, colla sua teorica del sentimento fondamentale. Ma per tal rispetto pochi sono i sensisti e i psicologisti, che non abbiano giovato alla scienza; e chi potrebbe per questa parte gareggiare con Giovanni Locke o col fondatore della filosofia critica?

La teorica della formola ideale è veramente progressiva, poichè da Capila e da Pitagora fino ai dì nostri, non v'ha trovato filosofico degno di questo nome ch'ella non accetti, non collochi al debito luogo, e non fortifichi e fecondi coll'organismo di essa formola. Mi è impossibile il provar per ora questa proposizione, entrando nei particolari, giacchè dovrei a tal effetto spaziare per tutta la scienza; posso bensì promettere al lettore di ridirmi, come prima mi si alleghi una sola verità, a cui non siano applicabili le dette condizioni.

III. *Il sistema del Rosmini è infecondo.* La fecondità di una dottrina filosofica consiste ne'suoi principii. Un principio per essere fecondo dee avere due condizioni, cioè contenere in sè stesso molti germi di verità, e la condizione necessaria del loro esplicamento. Queste due cose insieme congiunte formano la fecondità scientifica; la quale non può aver luogo, se da un lato non v'ha un principio passivo, cioè la materia di molti veri, e dall'altro un principio attivo accomodato ad esplicarli e a farli trapassare dalla potenza all'atto. Ora la ricchezza virtuale di un pronunziato consiste nella sua concretezza, e la sua attitudine a render vive tali dovizie, nel suo organismo. Imperocchè il concreto solo è complessivo, e contiene simultaneamente molti semi esplicabili; laddove l'astratto essendo semplice in virtù della stessa astrazione, e destituito di consistenza, è sterile per sè stesso, e non può dar luogo ad alcuna esplicazione dinamica. Il concreto è una forza reale, una cosa moventesi e viva; laddove l'astratto è cosa morta, e si

può piuttosto considerare quale lo scheletro e il cadavero della scienza, che come la scienza medesima. L'astratto è certo necessarissimo alla cognizione; ma non è produttivo, se non si accompagna col concreto, e non si fonda in esso, nè può mai farne senza, non che separarsene assolutamente e sequestrarlo da sè. Ma il concreto non può essere esplicato, se non mediante un filo che serva di guida, e un principio attivo, che sviluppi quelle potenze; dee dunque essere organico. L'organismo poi essendo la riduzione di un moltiplice all'unità, presuppone un giudizio; e questo giudizio dovendo essere concreto, dee comprendere più concreti riuniti insieme e congiunti per un nesso intimo e reale corrispondente all' unità giudicativa. Un principio scientifico per essere fecondo dee dunque *constare di più concreti riuniti e organizzati intimamente fra loro nell' unità di un giudizio.*

Ora qual è il principio rosminiano? L' idea dell' ente possibile. Tal idea, secondo lo stesso Rosmini, non che rappresentare un concreto, *è la più generale e la più astratta di tutte le idee, e l'ultima astrazione possibile* [1]. Ella è inoltre una semplice idea, che non afferma nulla, e non è un giudizio. Dunque il principio rosminiano non essendo nè concreto, nè organico, anzi essendo il più rimoto che immaginar si possa da ogni concretezza e organizzazione, dee essere assolutamente infecondo. Si vorrà forse cavarne alcuni giudizi, come per esempio il principio di contraddizione, secondo che ha tentato di fare esso Rosmini [2]? Lasciando stare la contraddizione in cui s' incorre, quando si vuol cavare il menomo giudizio da un' idea che non è un giudizio, e che non afferma nè meno sè stessa, e ammettendo per buona una tal generazione, dico che gli assiomi astratti sono infecondi, se non si applicano a un concreto. Ora la filosofia del Rosmini nega affatto l' intuito del concreto, e afferma che il concreto non può essere direttamente conosciuto. Egli è dunque impossibile il cavar qualche costrutto dai principii astratti, ch' essa va foggiando in contraddizione col suo punto di partenza, per usare il vostro linguaggio. Vero è che per uscire di questo impaccio, il Rosmini chiama in aiuto il senso, e accoppiando insieme la materia di esso e l' idea dell'ente possibile, spera di poter far generare questo povero ente, e di averne prole onorevole per rimediare alla solitudine del suo sistema. Ma questo matrimonio, oltre all' essere contrario alle leggi, è eziandio contro natura, come vi proverò fra poco; perchè il sensibile da sè solo, o congiunto a una semplice possibilità, non potrà mai figliare il concreto, se non succede il miracolo della sposa di Pigmalione. Ora lasciando star questo, dico che al più il connubio singolare immaginato dal vostro maestro, e nel quale voi avete molta fiducia, non potrà mai produrre altro che concreti sensibili. « La fi-

[1] *N. Saggio*, t. II, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 136 seg.

« losofia del Rosmini, dite voi stesso, non può certo essere accusata di
« psicologismo, di voler cioè che il senso nè interno, nè esterno, sia il
« principio unico dello scibile. Il sentimento è la *materia* dell' umana
« cognizione ; l' essere in quanto è *lume della mente, l' essere ideale* ne
« costituisce *la forma.* L' *idea dell' essere* e il *sentimento* sono dunque i
« due elementi primigenii di tutto lo scibile umano ; ed a que' due e-
« lementi si debbono riportare e in essi debbono finire tutte le *defini-*
« *zioni*, e tutte le *dimostrazioni* [1]. » Se aveste domandata al parrocchia-
no una fede di povertà pel vostro sistema, non avreste potuto esser me-
glio servito; che dettandogli queste parole. Tutta la vostra ricchezza si
riduce dunque ai sensibili, che vi è dato di poter pensare e maneggia-
re, mediante l' aiuto del vostro ente possibile. Fuori di ciò le vostre ta-
sche sono vuote, e se volete aver qualcosa di meglio, siete costretto a
chiederla in limosina o in prestanza agli ontologisti, come il vostro
maestro fa ogni qualvolta non vuol comparir così misero in pubblico,
e trovarsi ridotto all' ablativo come gli scettici. Ma non vedete che il
tesoro della filosofia consiste negl' intelligibili ? Che questi sono l' oro e
l' argento dell' erario filosofico, e che i sensibili sono le monete di ra-
me, non atte ai traffichi nobili ed importanti, e solo buone per le mi-
nute contrattazioni ? Quelli fanno l' opulenza privilegiata dei Platoni,
degli Agostini, dei Leibniz, dei Vico, e di tutti i principi della sapien-
za ; laddove dei meri sensibili anche il volgo dei sensisti (*minuti et ple-*
bei philosophi) ha dovizia, nè perciò si può riputare altro che poveris-
simo e mendico. Nè i sensisti per poter pensare i sensibili han bisogno
di ricorrere alla vostra teorica dell' ente possibile ; ond'essi possono fa-
re nella materia sentimentale tutte le scoperte, di cui sono capaci i Ro-
sminiani ; e spesso in effetto, come ho notato, furono benemeriti per
questo verso delle scienze filosofiche. Voi avete più di essi quel solo en-
te possibile, che essendo un intelligibile chimerico e ripugnante, non
è buono a nulla , e val meno di un baiocco e di una crazia. Il vo-
stro maestro medesimo con tutta la sua buona volontà non ha potu-
to trovar nulla di nuovo fuori di quelle materie che si attengono al sen-
timento ; nelle altre, benchè prolisso scrittore, è poverissimo; onde per
parer fecondo è obbligato o a ripetere le cose dette dagli altri, e a per-
dersi ne' luoghi comuni, o a far dei viluppi di astrazioni vuote e di vo-
ci barbariche, di *atti*, di *modi*, di *materie*, di *forme*, che disseccano e
imbarberiscono lo stile, senza nessun compenso per l'intelletto. Nè ciò
per difetto d' ingegno ; ma perchè qualunque sforzo mentale non può
spremere dalle astrazioni ciò ch' elle non hanno in sè. L'astrazione non
può nulla produrre, se non è unita al concreto : in questo è la radice di
ogni fecondità ; onde l'astratto separato da esso, diventa vuoto, e quin-
di improduttivo, come era presso i cattivi Scolastici, e specialmente gli

[1] Lett. II, p. 35.

Scotisti, la cui setta intollerabile raffinatrice di parole senza sugo, e di frasi senza sostanza, è rinnovata ai dì nostri dai Rosminiani. Nè crediate che io l'abbia colle parole in sè stesse; imperocchè e gli *atti* e le *forme* e le *essenze* e tuttociò che volete, sono voci, che hanno un valore quando rappresentino un concreto apprensibile dalla riflessione ontologica; ma son vanissime e sterilissime, quando non rappresentano nulla fuorchè astrazioni senza corpo, com' è il vostro ente possibile, unico oggetto della cognizione, secondo il Rosmini. Quindi è che questo autore è così gretto quando esce dei campi della pretta psicologia; come si può vedere nella sua morale, e nelle altre sue opere, almeno in quelle, di cui ho notizia; dove si scorge lo sforzo evidente di chi vuol supplire con numerosa famiglia di stillati astrattivi e di astruserie verbali alla sostanza ideale, di cui è digiuno. E se si esce dei campi della filosofia prettamente speculativa, e si entra nella filosofia applicata alla storia, alle religioni, alle leggi, alle lettere, alle lingue, ai vari rami e moltiplici della civiltà umana, di che frutto potrà essere la teorica dell' ente possibile? Qual sarà il risultato di questa idea accostata a tutti i fatti del mondo? Potrà ella servire menomamente a conoscere l' origine, le vicende, le trasformazioni dei sistemi e degli instituti? Trovar le leggi, che governano i successi storici, e gli andamenti dello spirito umano? V' ha egli qualcosa di più meschino e di più puerile, che lo scialacquo di erudizione fatto dal vostro autore in vari luoghi delle sue opere, per trovare nelle dottrine dei filosofi e degli scrittori il suo prediletto ente possibile? Che direbbero i dotti Tedeschi nostri vicini, se a qualche Rosminiano toccasse il capriccio di scrivere la storia della filosofia, e di penetrare nel laberinto dei sistemi col filo ariadneo dell' ente possibile? Dio buono! Misurar l' altezza di Pitagora, di Parmenide, di Platone, di Aristotile, di Plotino, di Proclo, colla stregua dell' ente possibile! Spiegare le teogonie e le cosmogonie della Grecia, dell' Egitto, della Caldea, della Persia, dell'India, della Cina, dell'America, e i libri di Zoroastre, di Viasa, di Capila, dei Buddisti, di Laotsè, di Confusio, colla scorta dell' ente possibile! Illustrare i miti, i simboli, i monumenti, le instituzioni civili, le caste, i sacerdozi, i legislatori, le monarchie, le repubbliche, colla fiaccola dell' ente possibile! Far lo stesso per la storia della poesia, dell' eloquenza, delle lingue e delle arti! E in fine interpretare con questa guida gli annali divini della rivelazione, e studiar le meraviglie storiche e speculative di quella fede, che comincia col principio delle cose e dee stendersi fino al termine dei tempi, disserrare i suoi annali e i suoi monumenti, colla chiave dell' ente possibile! Tutto ciò è tanto poco possibile, che riesce ridicolo ad immaginare. Io sfido i Rosminiani più ingegnosi ad adempiere un solo di questi assunti coi principii del loro sistema. Qual è dunque la

stima che si dee far di una dottrina, la quale applicata a tutti i rami dello scibile, è così vergognosamente sterile?

La teorica della formola ideale è all'incontro dotata della più alta fecondità filosofica, e riunisce le due prerogative dei buoni sistemi, accoppiando la varietà più grande alla maggiore unità e semplicità possibile. Ella dee questo doppio privilegio all'essere sommamente concreta ed organica. Ella è concreta in sommo grado, poichè abbraccia la concretezza e realtà universale ne' loro due ordini della Causa e degli effetti, del Necessario e del contingente, dell' Ente e delle esistenze, collegati fra loro col vincolo egualmente reale e concreto dell' atto creativo. Ella è organica, perchè la gran varietà, che risulta da' suoi tre termini, viene unificata senza essere offesa o distrutta dal nesso apodittico dei due estremi, per mezzo del quale l' unità dell' Ente si travasa in tutta la formola e fa di essa un solo giudizio. In virtù di queste due condizioni ella è generativa a meraviglia, e la sua feracità scientifica nell' ordine delle cognizioni pareggia la sua fecondità reale nel giro delle cose, perchè ne proviene, e perchè la medesimezza del reale coll' ideale risulta dalla natura stessa della formola. La quale non sarebbe assoluta com'è veramente, se in essa la realtà e idealità non si collegassero insieme inseparabilmente, e se queste due doti non fossero apprese simultaneamente dallo spirito contemplante la formola. L' Ente infatti produce logicamente, mediante la formola, la scienza del necessario, e crea quella del contingente nell' ordine delle cognizioni, come genera l' intelligibile e crea il sensibile nell' ordine della realtà. La formola è dunque l' universale realtà, come scibile, e l' universale realtà è la formola, come reale; onde la formola rappresenta l' organizzazione dello scibile, mediante il primo assioma, come la realtà rappresenta l' organizzazione del reale, mediante il primo essere; e il principio assiomatico immedesimandosi col principio reale ci apparisce come l' Assoluto, generativo e logicamente produttivo dell' universo delle idee, e creativo del mondo delle cose. La formola è adunque tanto estesa quanto il reale e quanto lo scibile. Ella abbraccia tutto lo scibile, perchè comprende tutto l' intelligibile, e non si distingue dall' enciclopedia universale, se non in quanto la cognizione immatura si divide dalla matura, la scienza implicata dalla esplicata, e la sintesi confusa e primitiva dalla distinta e terminativa. Ella abbraccia altresì tutto il reale, contenendo, oltre all' intelligibile, il sovrintelligibile delle essenze, così in quel concetto generico e negativo che ne porge la mente nostra, come in quelle nozioni analogiche, positive e più specifiche, che ne vengono somministrate dalla rivelazione. Ella porge alle varie discipline i principii da cui muovono, i dati in cui si travagliano, i metodi per cui procedono, e i vari fini a cui s' indirizzano. Dà tutti i principii scientifici, contenuti sommariamente nei due assiomi supre-

mi ed astratti della contraddizione e della ragion sufficiente, che risultano dai due primi termini della formola, e si confondono nell'assioma concreto e protologico della creazione. Somministra alle varie scienze il soggetto in cui versano, cioè alla filosofia il Vero, il Buono, il Bello ed il Santo, le forze sovrasensibili, spirituali e materiali, la forza increata e le forze create colle loro innumerabili proprietà e relazioni; alla matematica il tempo, lo spazio, il continuo, il discreto, il numero, l'estensione, l'infinito; alla fisica le modificazioni e varietà fenomeniche, le leggi, le attinenze, le qualità osservabili e sperimentabili delle forze, che compongono il corporeo universo; fermando la distinzione e testura e colleganza reciproca di tutte queste discipline colla disposizione dei vari membri, e col tessuto organico di essa formola. Stabilisce i vari metodi, la sintesi e l'analisi, la deduzione e l'induzione, e le altre varietà del processo metodico che ne derivano, mediante i due corsi del processo ideale corrispondenti al doppio ciclo creativo. Determina i vari fini, e la loro convergenza verso il fine ultimo e supremo, colla stessa dottrina dei cicli, e per opera dell'assioma di finalità, che regge il secondo ciclo, come quello di causalità governa il primo. Sarebbe impossibile il volere riandare succintamente le congiunture della formola ideale con ogni parte delle scienze, e specialmente delle dottrine speculative, che versando sulle idee e non sui fatti, non hanno un solo problema nè un solo teorema, che possano essere risoluti e dimostrati pienamente, senza l'aiuto di quel canone supremo. Ho toccate molte di queste attinenze nella mia Introduzione, e in un articolo sul Bello inserito nella Enciclopedia italiana; ma oso affermare che quello che ho detto è pochissimo rispetto a ciò che rimane a dire, e che tutte le parti della filosofia pura e mista possono ricevere dalla teorica della formola ideale incrementi maravigliosi. Il che si verifica sovrattutto nella storia filosofica delle lingue, delle religioni, della civiltà, cioè in quella scienza o piuttosto in quel cumulo di scienze, che create dal Vico furono anzi malmenate e troncate che ampliate e perfezionate dalla più parte de' suoi successori, che vollero governarle coi principii panteistici partoriti dal Cartesianismo. Certo è che la filosofia delle lingue e della storia in universale è al dì d'oggi un desiderio e uno sforzo per gli uni, (come in Germania,) e uno scherzo e ludibrio per gli altri, (come in Francia,) anzi che un bene che si possegga da nessuno. Ora dopo un lungo esame io porto ferma opinione che la formola ideale è il solo principio atto ad innalzare la trattazione di queste materie a grado di scienza; e non dispererei di poterlo provare, se mi bastasse l'animo di stringere in poche pagine un tema, a cui un libro non basterebbe.

IV. *Il sistema del Rosmini conduce al sensismo.* Il sensismo è un sistema, che riduce ai sensibili tutti gli elementi positivi e concreti del-

le nostre cognizioni, considerando la sensibilità, come la sola facoltà produttiva, e assegnando alle altre potenze l' unico ufficio di lavorare e trasformare gli elementi somministrati da quella. Il Rosmini crede di evitar questo scoglio e purgarsi dalla taccia di sensista, ammettendo un'idea innata, razionale, *a priori*, cioè quella dell'ente possibile, e ripetendo dal suo concorso ogni nostra conoscenza. Ma la vanità di questo ripiego apparisce dalle seguenti considerazioni. 1° L'idea razionale del Rosmini è un mero astratto, che non contiene nulla di concreto: la cognizione del concreto, secondo lui, è data tutta dai sensi. Ora il veleno del sensismo consiste appunto nel negare l' apprensione di ogni concreto sovrasensibile. Imperocchè, siccome il concreto sensibile non può avere un valore assoluto, se lo spirito nostro non apprende fuori di esso alcuna concretezza, egli non può legittimare alcuna delle sue cognizioni, dando loro una base assoluta; e manca con questa ogni evidenza e certezza, non solo delle cose che trascendono la sfera dei sensi, ma degli stessi oggetti sensati, la cui realtà non può essere autenticata che da un principio superiore. Queste conseguenze scettiche sono quelle che rendono pernicioso e formidabile il sensismo, il quale senz a di esse non sarebbe che un errore innocente e speculativo. Ora il sistema rosminiano non chiude la via ad alcuna di tali conclusioni col suo ente possibile, che essendo una mera astrattezza, impotente a dar la cognizione del concreto, non lascia a questo altro appoggio ed altra patente che quella dei sensi impari all'effetto. 2.° L'idea razionale del Rosmini è un mero possibile, che non contien nulla di reale, che non è nemmeno una cosa, e non costituisce un giudizio. La realtà ci è rivelata dal solo sentimento, e su di esso il giudizio. La realtà ci è rivelata dal solo sentimento, e su di esso il giudizio unicamente si esercita. La sensibilità è dunque l' unica sorgente del reale come del concreto, secondo la dottrina dei Rosminiani identica a quella dei sensisti. Vero è che i primi sostengono contro i secondi la necessità del loro ente possibile, senza il quale la realtà non può essere conosciuta. Ma qual è il sensista sì sciocco e sì esigente che non voglia concedere alla vostra setta questa satisfazione dell' ente possibile, se le è in piacere? Domandateglielo, e io vi dò in pegno la mia parola, che la vostra petizione sarà benignamente ascoltata, e ne avrete un rescritto favorevole presso a poco in questi termini: « Amici e fratelli, non occorre che rompiamo i molti vincoli che ci uniscono, per sì piccola cosa. A noi pare veramente che cotesto vostro ente possibile, che non contiene nulla di concreto e di reale, che non può pure affermare sè stesso, sia una quintessenza affatto inutile e poco degna di un filosofo. Ma questa stessa inutilità ci rende assai indifferenti verso la vostra opinione, e ci toglie il diritto di venire a tenzone ed a scisma con esso voi. L'importanza si è che la ragione non possa produrre nulla di

reale, di concreto, di sodo, di positivo, nelle nostre cognizioni; e che tuttociò ci sia dato dai sensi. Su questo punto capitale noi non potremmo mostrarci arrendevoli verso qualunque opinione diversa dalla nostra. Ma in ciò voi siete pienamente d'accordo con noi; solo volete che il concreto e reale sensitivo non possa conoscersi senza quella bazzecola dell'ente possibile. Sia pure, se ciò vi aggrada. Anzi, a dirvi il vero, non ci dispiace cotesto vostro capriccio; perchè col suo aiuto il nostro sistema potrà entrare ed esser bene accolto in molti luoghi, dove finora fu accettato con viso burbero, e donde venne spesso villanamente cacciato. Ben sapete che le persone religiose hanno paura del sensismo, e da parecchi anni in qua gli hanno bandita la croce addosso senza misericordia. Che felicità sarebbe adunque la sua, se il vostro ente possibile gli servisse di passaporto? Quanto non vi saremmo riconoscenti, se il nostro sistema per opera vostra potesse insinuarsi e stabilirsi nelle scuole cattoliche? Se mediante i Rosminiani, il sensismo diventasse ortodosso? Questa considerazione è così importante, che se voi riuscite nell'intento vostro, noi vi promettiamo fin d'ora di abbracciare pubblicamente il vostro sistema, per godere il privilegio di essere cattolici, a così piccolo costo, e liberarci da quella scomunica, che pesa sui nostri omeri. Noi leveremo dunque a cielo il vostro ente possibile, e il suo inventore, scrivendo e parlamentando in pubblico; riserbandoci però la facoltà di ridere dell'uno e dell'altro in privato, (secondo l'uso degli antichi aruspici di Roma,) quando saremo a brigata ed a crocchio amichevole con esso voi, e potremo discrederci liberamente, come si suole fra i veri amici, senza paura di essere uditi. » 3° L'idea razionale del Rosmini essendo unica, semplicissima, sempre uniforme a sè stessa, non può spiegare la diversità nè la generazione delle varie idee possedute dallo spirito umano. Quindi è che il Rosmini nel tesserne la genealogia è costretto a ripeterne la varietà e le trasformazioni dagli elementi sensibili, che concorrono a produrle, conforme al procedere dei sensisti. Così, ponghiamo, egli è chiaro che le idee di causa, sostanza, forza, tempo, spazio, continuo, discreto, virtù, dovere, bellezza, e simili, sono diverse fra loro. Ma da che procede questa diversità, a parer vostro? Forse dall'elemento intellettivo dell'ente possibile? No certamente, perchè questo elemento non contiene in sè il principio di alcuna diversità, ed è sempre il medesimo per tutte le idee, in cui si trova. Dunque la diversità, che corre fra le dette nozioni e tutte le altre, è unicamente opera del senso, che concorre coll'ente possibile a formare la cognizione Or che possono i sensisti desiderare di più? E che importa l'intervento dell'ente possibile, se il divario che passa, verbigrazia, fra il necessario e il contingente, fra il bene morale e il bello, deriva unicamente dai sensi, e se non v'ha un solo corol-

lario del sensismo, senza eccettuarne i più tristi, che non esca del pari a filo di logica dal vostro sistema?

La teorica della formola ideale spianta al contrario il sensismo dalle radici. Non che ripetere dai sensi ogni realtà e concretezza, come fanno i Rosminiani, ella prova che nessun reale e nessun concreto può senza assurdo riferirsi a così bassa origine. Il sensibile infatti è subbiettivo di sua natura, essendo una semplice impressione o modificazione del nostro spirito, in quanto egli ha il sentimento di sè medesimo. Ora la realtà e la concretezza sono obbiettive; e non di quella obbiettività contraddittoria e ridicola che i Rosminiani danno al loro ente ideale, che secondo essi è obbiettivo, quantunque sia sfornito di realtà e di sussistenza, e non risegga *fuori della mente*, ma di una obbiettività vera e reale, che stà appunto nel sussistere fuori dello spirito creato che la concepisce. Il concreto e il reale, secondo voi, si sentono e non s'intendono; secondo me, s'intendono e non si sentono, perchè se si sentissero lascerebbero d'essere obbiettivi, e quindi concreti e reali. Essendo al parer vostro sensibili, non hanno alcun valore fuori del nostro pensiero, e l'evidenza, la certezza che ne abbiamo, sono subbiettive, come quelle di Protagora, del Kant, degli scettici di tutti i tempi e di tutti i paesi; essendo, a mio giudizio, intelligibili, e la loro intelligibilità, derivando dall'Intelligibile assoluto, che è l'evidenza suprema produttrice di una certezza proporzionata, essi partecipano alle stesse prerogative. Voi cercate invano di spiegare l'origine delle idee, poichè siete costretto a ripeterne la diversità dal senso, come abbiamo veduto; imperocchè il senso non potrà mai dar ragione del divario infinito, che corre fra i concetti di causa, sostanza, tempo, spazio, bene morale, e via discorrendo. Io al contrario dichiaro senza alcuna difficoltà tale origine, deducendola dall'origine stessa delle cose che rappresentano. Per me l'ideale, immedesimandosi col reale assoluto, viene spiegato da esso, e la psicologia diventa un mero corollario dell'ontologia. Tutte le cognizioni umane si contengono potenzialmente nella formola ideale, e hanno quella origine, che è loro assegnata dal tenore di essa formola. Ora l'Ente essendo il principio di questa, non può avere alcuna origine; giacchè il principio, se fosse originato, lascerebbe di essere principio; dunque la cognizione dell'Ente, rispetto a noi, non può avere altra origine che quella di noi medesimi, e dee considerarsi come indivisibile dall'intuito, e coetanea nel tempo all'atto divino che lo creò. Dall'essenza impenetrabile dell'Ente derivano le sue perfezioni, e fra le altre la sua intelligibilità colle idee eterne dei possibili, indivisi da essa; dunque la nozione, che noi abbiamo delle perfezioni divine e dei possibili, dee derivare dall'idea dell'Ente, non già per via di generazione, poichè ignoriamo la divina essenza, ma per via di una semplice dipendenza logica. In fine

l'Ente crea i concreti contingenti, individuando in essi una parte delle sue idee; dunque il concetto, che noi possediamo delle esistenze, come di concreti creati, è un effetto dello stesso atto creativo, e simultaneamente con essa apprendiamo le idee eterne, di cui tali concreti sono l'individuazione, contemplandole nell'Ente creatore. Accenno di volo questo progresso, dichiarato più a lungo nell'Introduzione [1], per mostrare come la teorica della formola ideale risolve con rigor matematico la quistione dell'origine delle idee, che i Rosminiani non possono trattare con maggiore felicità dei sensisti loro fratelli.

V. *Il sistema del Rosmini conduce al nominalismo.* Intendo per nominalismo ogni sistema, che nega la realtà delle idee generali fuori dello spirito umano, qualunque sia la spiegazione, che si porga del modo, con cui lo spirito giunge a produrle. Il Rosmini ammette originalmente una sola idea generale, da cui tutte le altre provengono, e insegna espressamente ch'essa *non è fuori della mente*, come abbiamo più volte veduto. Egli è dunque pretto nominalista. Il lettore conosce già i sutterfugi vanissimi, con cui il vostro maestro tenta di schermirsi da questa accusa pericolosa e spaventevole a un cattolico; ma gioverà il rimettergliel innanzi agli occhi brevemente. — L'ente ideale è un oggetto. — È un oggetto, che non sussiste fuori del soggetto, secondo i Rosminiani. Ora un oggetto soggettivo è una contraddizione nei termini e nelle idee, indegna di un filosofo. Anche il soggetto è una cosa, se non è per avventura un nulla; sentenza difficile ad ammettersi da chi non è rosminiano. Tuttavia il soggetto non può constituire la verità obbiettiva, perchè è creato, contingente, finito e dotato di tutte quelle imperfezioni, che convengono del pari all'oggetto del Rosmini. — Non è una modificazione della mente. — Ma se non è una modificazione della mente, dee essere una modificazione di qualche cosa fuori della mente; giacchè il Rosmini stesso c'insegna che « tutto ciò che « si dà o è sostanza o appartenenza di sostanza: non c'è mezzo alcu- « no [2]. » Ora l'ente ideale non sussiste fuori della mente. Dunque non può essere che un modo della mente stessa. Una cosa dicesi modificazione di un'altra, quando in essa sussiste; così il colore è qualità del corpo, perchè dal corpo a cui aderisce riceve la sua sussistenza. Se dunque l'ente ideale ci apparisce come un'appartenenza di qualche cosa diversa dallo spirito nostro, uopo è che noi lo veggiamo in essa sussistere; giacchè il non esser modificazione propria e il sussistere in altro, sono due cose identiche. Ora l'ente ideale non sussiste fuori dello spirito, non ci apparisce come cosa sussistente. Dunque o è affatto nulla, o è una modificazione della mente. — È Dio. — Ma come può esser Dio, se non sussiste fuori della mente? E come sapete che sia Dio?

[1] Lib. I, cap. 4, 8.
[2] *N. Saggio*, t. III, p. 131. V. anche t. II, sez. 5, part. 4, cap. 2, 3.

Forse per intuito? Dunque l'uomo ha l'intuito di Dio, e voi non siete più Rosminiano. Per raziocinio? Singolare raziocinio, che ha la virtù di trasformare in Dio ciò che non è tale, o ciò che per tale non si manifesta, e che tira una conseguenza di valore assoluto da un principio dotato di valor relativo! Oltre che, se il discorso giunge a provare che tal ente è Dio, se ne dovrebbe conchiudere che esso sussiste fuori della mente, e correggere l'errore della premessa; tanto più che mantenendo questo errore, e spogliando l'ente ideale di ogni sussistenza esteriore e di ogni realtà, egli è impossibile l'instituire il detto ragionamento; giacchè dal possibile e dall'insussistente non si può logicamente argomentare la realtà e la sussistenza. — È un ente iniziale, che si assolve e si compie in Dio. — Ma questo ente iniziale o si distingue numericamente da Dio, o non si distingue. In questo secondo caso, voi siete fautore del panteismo più assurdo. Nel primo, il vostro ente ideale è una creatura; giacchè nella dottrina cattolica ciò che non è il Creatore è creatura, senza distinzione di cose e di ordini, ed è un'eresia l'affermare il contrario. — È una derivazione di Dio. — Ma che intendete per derivazione? Una creazione? Dunque l'ente ideale è una creatura. Un'emanazione estrinseca della divina natura? I panteisti non chieggono altro per abbracciarvi come fratello. Una generazione o spirazione intrinseca, come quella delle persone divine? Ma in tal caso l'ente ideale è Dio stesso, e l'intuito dell'uno è l'intuito dell'altro, contro il vostro presupposto fondamentale. — È un lume divino. — Metaforicamente o propriamente? nel primo senso è creato; nel secondo è Dio. È inutile il riandare le altre istanze messe in opera dal vostro maestro e da voi, come quelle che, salvo la varietà delle parole, si riducono tutte alle suddette, e si possono conquidere con questo solo dilemma: o l'idea generale dell'ente da noi intuito risiede in Dio o fuori di Dio. Nel primo caso ella è Dio stesso, e importa l'intuito di Dio come ente reale e intelligibile. Nel secondo, sia che ella sussista nell'uomo, sia che risegga in qualche altra creatura, non può avere un valore obbiettivo e assoluto, e non è che un concetto subbiettivo e relativo, giusta il parere dei nominalisti.

Secondo la teorica della formola ideale, le idee generali sono contemplate dallo spirito nella loro obbiettività eterna e assoluta. Lo spirito vede l'Ente come intelligibile e creante, e mira in esso l'intelligibilità delle cose da lui create. L'intelligibilità divina, in quanto trascende la sfera del creato apprensibile dalle nostre potenze, è a rispetto nostro sovrintelligibile, perchè noi non possiamo razionalmente conoscere il primo membro della formola, se non in quanto si connette col terzo, per via dell'atto creativo, e forma con esso un organismo ideale. Quindi è che l'infinità dei possibili supera la mente nostra, e ne conosciamo solo quella piccola parte, che, trapassando dalla potenza al-

l'atto, si trova adombrata o attuata nella creazione. Perciò le idee generali ci sono rivelate congiuntamente ai concreti in cui s'individuano, e all'atto creativo, donde nasce la loro individuazione; tuttavia elle ci appariscono indipendenti da tali concreti contingenti e finiti, e dotate di una sussistenza necessaria e infinita, perchè le contempliamo nella realtà eterna e assoluta, che le regge e le contiene in sè medesima. Le idee generali abbracciano adunque tutta la formola, e sono obbiettive quanto essa; onde come ne sono autenticate, così concorrono a confermare la sua verità, giacchè non v'ha un solo concetto generico, che possa spiegarsi, senza il principio concreto e protologico della creazione.

VI. *Il sistema del Rosmini conduce all'idealismo.* L'esistenza dei corpi, secondo questo sistema, ci è conta per mezzo di un giudizio, che consta dell'idea dell'ente possibile, e della percezione sensitiva dei corpi; la qual percezione diventa intellettiva associandosi all'idea suddetta. La congiunzione dei due elementi è effettuata dall'unità dell'animo umano, in cui le impressioni sensitive e l'idea intellettiva si riuniscono, per modo che lo spirito veggendo il sensibile nell'intelligibile, e trovando fra loro una equazione perfetta, applica alla cosa sentita l'idea generica dell'ente e afferma la sussistenza di quella. Ho già mostrata altrove l'assurdità di questa teorica del giudizio, e la ripugnanza di una equazione fra due termini, un solo dei quali è conosciuto [1]. Ma ancorchè si ammettesse per buono questo processo contraddittorio, poco profitto ne caverebbe l'autore; giacchè la conseguenza logica, rigorosa, immediata, che ne nasce, si è che i corpi non sussistono, o almeno che non possiamo accertarci della sussistenza di essi. E veramente, quando si dice che i corpi sussistono, che cosa si afferma se non la contingente realtà e l'esistenza loro? Il Rosmini adunque dee mostrarci due cose, cioè 1° come l'idea di realtà contingente si acquisti dallo spirito umano; 2° com'essa sia legittima e abbia un valore obbiettivo. Ora, non che poter risolvere questo doppio problema, l'autore del Nuovo Saggio ne rende impossibile la soluzione, ponendo tali principii, che da un lato distruggono l'idea di esistenza, e dall'altro la confinano fra le chimere. 1° L'idea di esistenza non può nascere dal giudizio rosminiano, se non in quanto ella si contiene in uno dei due termini di tal giudizio, o risulta dal loro accozzamento. Ora il primo presupposto è contraddetto dallo stesso Rosmini; imperocchè dei due termini del suo giudizio, il predicato, cioè l'ente possibile, escludendo la realtà, la sussistenza, la concretezza, non può contenerla in sè stesso; il soggetto, cioè il sensibile, essendo inconoscibile per sè medesimo, non può comprendere alcun elemento intellettivo. L'idea di realtà contingente, di esistenza o sussistenza che dir vogliamo, è un elemento intellettivo,

[1] *Introd.*, t. II, p. 23-29.

che differisce così dal possibile in quanto è possibile, secondo il Rosmini, come dal sensibile, giusta tutti i migliori filosofi, che tengono le impressioni del senso per destituite di ogni virtù obbiettiva. Egli è vero che il Rosmini sembra dare al sensibile, come sensibile, un valore obbiettivo, considerandolo come il termine di un'azione fatta in noi da un oggetto esteriore; ond'egli ammette una spezie di percezione, chiamata *percezione sensitiva corporea*, per cui lo spirito esce fuori di sè e afferra i corpi esteriori nella loro concretezza. Ma questa è una delle innumerabili contraddizioni, in cui inciampa a ogni poco l'autore del Nuovo Saggio. Imperocchè nè un *oggetto*, nè un'*azione*, nè una *percezione* non possono risultare dalle impressioni sensibili destituite di conoscimento. L'affermare che la sensazione sia il termine di un' azione è lo stesso che asserire esservi un paziente, un agente, e una relazione fra loro; che è quanto dire esservi due sostanze, due cause, due forze operanti l'una sull' altra scambievolmente. Ora se non si vuol darla vinta al sensismo più assurdo, le idee di sostanza, di causa, di forza, non si possono cavare dai dati sensitivi, nè riputarsi per alcun modo contenute nei loro elementi. Dunque è impossibile che la sensazione si appresenti come un' azione, e generi il concetto di essa. Meno ancora può questo succedere nel sistema rosminiano, secondo il quale tuttociò che vi ha di conoscibile nella materia della cognizione deriva dalla sua forma, cioè dall'idea dell' ente; ond'è ripugnante l' attribuire a essa materia l'elemento conoscibile di azione, prima ch' ella sia dalla forma fecondata. Nè la sensazione, come, tale può aversi per un'azione di cose esteriori, essendo una semplice modificazione dello spirito nostro, la quale può nascere così da esso spirito, come da una causa esteriore, spirituale e incorporea. Perciò anche quando le si applica l'idea di ente, secondo il processo del Rosmini, non se ne può trarre il concetto di un' azione estrinseca, e tampoco dell' esistenza obbiettiva dei corpi. La scuola scozzese ammise una percezione intellettiva de'corpi, distinta dalla sensazione; ma una *percezione sensitiva*, come quella del Rosmini, è una contraddizione nei termini e nelle idee, perchè non si può meglio percepire col senso, che vedere colle orecchie, o udire colle narici. La *percezione sensitiva corporea* è uno di quei ripieghi verbali e scotistici, di cui abbonda il Rosmini; il quale ogni qual volta è impacciato a cavare dal suo misero ente possibile ciò che gli occorre per far vivere e comparire orrevolmente il suo sistema, ricorre al Vocabolario, (non della Crusca o del Forcellini, ma del Ducange,) e accozzando insieme alcuni vocaboli non avvezzi a trovarsi insieme, crede con ciò di avere aggiustato ogni cosa. Ma le parole senza idee non giovano meglio a risolvere le difficoltà e i problemi, che la lista dei cibi di un' osteria a estinguere l'appetito, e a satollare lo stomaco degli avventóri che la leggono.

Rimane adunque che il concetto di esistenza, estraneo ai due termini giudiziali presi separatamente, risulti dalla loro unione. Ma come mai una semplice unione può partorire un elemento essenzialmente diverso da quelli delle cose che si riuniscono? Se il concetto di sussistenza reale non si contiene nel possibile intellettivo, nè nel sensibile, come potrà emergere dal loro accoppiamento? Maritate come vi aggrada l'idea del possibile col sensibile, qual sarà la prole che riceverete da queste nozze? Un sensibile possibile e nulla più. Voi avrete adunque dei corpi possibili, un uomo possibile, e un mondo possibile, a cui tutti gli idealisti del mondo daranno lettere di naturalità e di cittadinanza, senza ribrezzo e senza fatica. Nè vi gioverà il ricorrere al sensibile per cavarne il concetto del reale, giacchè, ve lo ripeto, il sensibile non contenendolo in sè, non può darlo in alcuna maniera. Imperocchè in prima il sensibile è meramente subbiettivo di sua natura. Quindi è che nel mondo dell'immaginativa trovasi pure il sensibile coniugato coll'intelligibile; tantochè nel sistema del Rosmini i fantasmi e gli oggetti reali hanno lo stesso valore, e debbono reputarsi del pari cose effettive o chimeriche. Inoltre il sensibile non è per sè stesso intelligibile, secondo il Rosmini medesimo [1]; onde non può procreare un elemento intellettivo, qual si è l'idea di real sussistenza, diverso dal concetto di semplice possibilità. In fine ricorre qui l'accusa di sensismo, che ho data di sopra ai Rosminiani; imperocchè se l'idea di esistenza nasce dal senso, non v'ha più alcuna ragione per non ripetere dalla medesima fonte tutti gli altri concetti, di cui è capace lo spirito dell'uomo.

2° L'idea di realtà contingente non può avere un valore obbiettivo, se non in quanto si conoscono e ammettono obbiettivamente i vari elementi, di cui è composta. Realtà contingente vuol dire realtà prodotta, cioè avente fuori di sè la ragione, che la costituisce; la qual ragione è la realtà assoluta e creatrice. Ora, secondo il Rosmini, l'uomo non ha l'intuito dell'Assoluto, a cui non può risalire se non per via di un raziocinio posteriore al giudizio con cui si afferma l'esistenza dei corpi. Quando adunque egli afferma questa esistenza, l'idea che se ne forma o è quella di una *realtà avente in sè la propria ragione*, e in tal caso egli è panteista; o quella di una *realtà senza ragion sufficiente*, cioè di una *realtà che non è realtà*, e in tal caso egli è idealista. Nè profitterebbe il dire che si può ammettere la realtà dei corpi, senza cercarne la causa; perchè l'idea di *realtà*, implicando sempre quella di *ragione intrinseca* od *estrinseca*, non si può avere senza quella di causa o di effetto. La realtà è causa, se è necessaria e assoluta; è effetto, se è contingente e relativa. Il voler segregare l'idea di realtà dalle altre due non si può, perchè è impossibile il pensare il reale, senza pensarlo come dota-

[1] *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506, 507. *N. Saggio*, t. III, p. 110.

to di necessità o di contingenza, cioè come causa assoluta o come effetto di tal causa. Dunque il concetto della realtà del mondo sensibile importando quello di contingenza, non può aversi per legittimo, se non si possiede prima la notizia del Necessario, cioè di Dio; il che ripugna nel sistema del Rosmini.

La teorica della formola ideale soddisfà pienamente alle due condizioni preaccennate e necessarie a risolvere il problema dell'esistenza dei corpi. Ella imprima ammette colla scuola scozzese la percezione immediata e diretta del concreto sensibile nella sua obbiettiva esistenza. Questa percezione è occasionata dal senso, e fatta dalla ragione; la quale eccitata e posta in esercizio dalle impressioni sensate, apprende immediatamente e in sè stessi gli oggetti esteriori, che le producono. La certezza, che abbiamo dell'esistenza dei corpi e del mondo tutto quanto, non è l'effetto di una dimostrazione; che altrimenti il mondo non sarebbe contingente, ma necessario [1]. Non è l'effetto di un giudizio separato dall' idea, e sottentrante alla semplice apprensione di essa; chè il giudizio non può aggiungere alcun nuovo elemento all' idea stessa. Non è l'effetto delle impressioni sensitive; le quali, essendo subbiettive, non possono partorir nulla di obbiettivo; essendo inconoscibili in sè stesse, non possono arricchire di nuovi componenti la cognizione, e innalzare la notizia dell' ente dal grado della possibilità semplice a quello della realtà. Ella proviene adunque dalla percezione immediata dell' oggetto corporeo, ed è autenticata dall' evidenza obbiettiva, che l' accompagna, la quale è così gagliarda, che lo stesso idealista non ne dubita, quando pensa e opera come uomo, in vece di matteggiare come filosofo. Ma donde nasce questa evidenza? La scuola scozzese non lo ha spiegato, e di qui nasce l'imperfezione della sua dottrina. Imperocchè, siccome l'esistenza contingente importa una ragione necessaria, gli Scozzesi sequestrando l'apprensione di quella da ogni altra notizia, fecero della lor percezione una cosa contraddittoria in apparenza o almeno inespicabile. La teorica della formola ideale adempie questa lacuna, mostrando che la percezione dell'esistente è accompagnata cronologicamente, e logicamente preceduta da quella dell' Ente creatore, e che nello stesso modo che l'esistenza trae la sua origine dall'atto creativo, la cognizione e l' evidenza, che si ha di essa, è un riverbero della intelligibilità propria dell'Ente, la quale trapassa coll' azione creatrice nelle cose create, e si riflette nello spirito dell'uomo in virtù della stessa operazione, che gli dà l'essere, l'intelligenza e la vita. Per tal modo l' idea dell' esistenza contingente, e l' evidenza, che l' accompagna, sono legittimate dall' intuito del Necessario, e spiegate unitamente con un solo principio, cioè coll' assioma concreto e protologico della creazione.

VII. *Il sistema del Rosmini conduce allo scetticismo*. Questa conclu-

[1] *Introd.*, t. II, p. 69-77.

sione non avrebbe bisogno di essere partitamente dimostrata, come quella che risulta dalle precedenti. Imperocchè come mai un sistema pregno di sensismo, di nominalismo e d' idealismo, potrebbe non essere scettico? La certezza presuppone l'obbiettività delle idee; la quale non può in nessun modo aver luogo, sia che le nozioni generali non *sussistano fuori della nostra mente*, come accade all' ente rosminiano, sia che le varie categorie delle nostre cognizioni, e la percezion del concreto scaturiscano dal senso. Ma lo scetticismo inevitabile del sistema da me combattuto si può mettere in chiaro per modo ancor più diretto e calzante. Ogni certezza è fondata sui principii e da essi dipende; tanto che se si mostra che nella teorica del Rosmini i principii non hanno alcun valore, sarà provato eziandio ch'essa annulla ogni verità. I principii scientifici si riducono sostanzialmente a due, cioè all'assioma di contraddizione e a quello della ragion sufficiente, i quali governano tutto lo scibile, e producono ogni principio secondario. Tali due assiomi, secondo il Rosmini, derivano dalla idea dell' ente possibile, o dalle impressioni del senso. Ora siccome l'ente possibile è destituito di realtà e di sussistenza fuori dello spirito, e il sensibile è spogliato di ogni obbiettività, i principii rosminiani fondati su questa doppia base non possono avere altro valore che subbiettivo, e il sistema del Rosmini non differisce della filosofia critica, o sensuale. Oltre che i principii, secondo il Rosmini, sono formole astratte, sfornite di ogni concretezza, e risedenti unicamente nello spirito che gli contempla; giacchè un'astrattezza non può sussistere che in una mente; la quale non potendo essere, secondo l'autore del Nuovo Saggio, la mente divina, come quella di cui l' uomo non ha l' intuito, non può essere altro che una mente creata. Ma come mai i concetti di una mente creata possono servir di base al vero assoluto? I principii del Rosmini non hanno adunque alcun valore assoluto; non possono vendicarsi che un'autorità relativa, come quella che deriva dai giudizi umani, non fondati in un giudizio divino; giacchè ogni principio è una proposizione, un giudizio. E mancando i principii, vien meno con essi ogni discorso, cadono a terra que' bei ragionamenti, con cui il Rosmini cerca di tutelare l'esistenza di Dio e delle sostanze create, e rovina insomma tutto lo scibile.

I principii del sapere non possono avere un valore assoluto e apodittico; se non sono obbiettivi e quindi concreti. Imperocchè l'astrazione importa sempre per sè stessa la subbiettività, e ciò che è astratto non può valere obbiettivamente, se non si fonda in un concreto obbiettivo. Finora i filosofi ebbero i principii per meri astratti, e il gran Leibniz fondò la sua filosofia prima sugli assiomi della contraddizione e della ragion sufficiente logicamente considerati; nè mai cadde loro nell'animo di ricercare come possa darsi una notizia astratta senza

concreto precedente, e come tal notizia, quando veramente si desse, possa avere una validità obbiettiva e assoluta. Certo quando l'uomo discorre e filosofeggia, i principii di cui si vale sono astratti; ma l'astrazione è ella sola? Non è forse accompagnata da una cognizione diversa e superiore? La soluzione di questi dubbi dipende dalla distinzione fra l'intuito e la cognizione riflessiva; distinzione importantissima, accennata da molti filosofi antichi e moderni, ma non fatta debitamente da nessuno. Il Cousin e il Rosmini, per cagion d'esempio, confondono quasi sempre l'intuito colla riflessione, considerando il primo come una vera cognizione, che si divide dall'altra solo in quanto il confuso differisce dal distinto, e l'atto primo dall'atto secondo dell'umano conoscimento. Ma oltre questo divario di grado e di tempo, l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva, in quanto questa è la cognizione attuata, e quello è la cognizione in potenza; pigliando il nome di potenza nel senso leibniziano per indicare un atto incoato. Infatti l'uomo non conosce attualmente, se non in quanto sa di conoscere, e mette in opera la riflessione, per cui il pensiero compenetrando sè medesimo si apprende, e ha di sè quel possesso che si chiama coscienza. Ma non si può saper di conoscere, se non si conosce, e questo conoscimento sequestrato dalla sua replicazione è l'intuito; il quale, se è solo, non è che un principio di conoscenza, giacchè lo spirito intuente non afferrando in alcun modo sè stesso, e affissandosi tutto nell'oggetto che gli stà davanti, non può dar conto ad altri, nè a sè, di questo medesimo oggetto. In tale stato egli non può percepire se non quello che trovasi nell'oggetto ideale: tuttociò che appartiene al soggetto sfugge alla sua apprensiva. Ora i principii astratti, come pensati dall'uomo, sono nel soggetto; e perciò non possono cadere sotto l'apprension dell'intuito. Ma siccome i principii astratti sono opera della riflessione travagliantesi sovra un concreto, questo è somministrato allo spirito dalla cognizione intuitiva; e non è altro che la formola ideale. La quale, come riflessa, è composta di nozioni astratte e generiche, e come intuitiva, di tre concreti, due dei quali esprimono una sostanza e un complesso di sostanze, e il terzo un'azione determinata e individuale. Che la formola ideale prima di essere astratta debba essere concreta da ciò apparisce, che anche come astratta essa ha un valore obbiettivo, ed è accompagnata da piena evidenza; il che non potrebbe accadere, se ella ci si manifestasse come una semplice forma dello spirito umano. Il fatto psicologico di tale evidenza e certezza non si può altrimenti spiegare, che considerando il tenore astratto della formola, come preceduto logicamente da un concreto, in cui l'astrazione si fonda, e che viene appreso dall'intuito, e somministrato da questo alla riflessione, che in astratto lo muta. Ma come mai si può fare questa mutazione del concreto in astratto? Come

la facoltà riflessiva può essere dotata di tanta virtù? Lo spirito potrebbe egli astrarre, se lo stesso concreto non contenesse il germe di quest'astrazione, e non ne porgesse, per così dire, alla potenza, che riflette, il primo filo? E qual è questo germe e questo filo? Ricordiamoci di ciò che discorremmo di sopra dei due giudizi obbiettivi e divini, che scaturiscono dal concreto della formola ideale appresa dall'intuito, e sono ripetuti dalla riflessione. Ciascuno di questi due giudizi consta di un astratto, (giacchè in ogni proposizione il predicato è tale,) cioè di un pensabile divino, che essendo quindi ripensato dall'uomo diventa un astratto umano. Conciossiachè ogni astrazione dee risedere in un pensiero; onde i due giudizi divini avanti di risedere nel nostro spirito, e diventare astrazioni umane, debbono risedere nel pensiero divino, che è lo stesso concreto della formola, come intelligente e pensante sè medesimo e le cose da lui prodotte. I principii sono adunque in un certo modo astrazioni divine prima di essere astrazioni umane; e sono astrazioni divine, in quanto l'Ente concreto, in cui sussistono, è intelligibile e intelligente in modo assoluto, e quindi pensante sè stesso e le esistenze da lui create Perciò anche in questo caso i principii sono subbiettivi; ma subbiettivi rispetto a Dio, e non agli spiriti creati; e questa subbiettività divina, espressa mirabilmente dalla formola mosaica: *Ego sum qui sum*, e dal tetragramma, è una obbiettività suprema; perchè in Dio il soggetto e l'oggetto s' immedesimano in una unità semplicissima. Ecco qual è l'astratto presente all'intuito; il quale apprendendolo, e ripetendolo a sè stesso, mediante la riflessione, lo converte in astratto umano, che trae il suo valore obbiettivo dall'astratto divino, (che realmente non si distingue dal divino concreto,) in cui si fonda, come il giudizio umano è autenticato dal giudizio divino, di cui è una ripetizione. Ma se L' astratto umano non può esser valido senza il divino, questo non può sussistere nè concepirsi senza un concreto, cioè un *astraente divino*, una mente assoluta, che intendendo sè stessa come intelligibile, si renda intelligibile anco alle menti create, e loro concretamente non meno che astrattivamente nel tempo medesimo si manifesti.

Veggiamo ora, come i due supremi principii del sapere, cioè l'assioma della contraddizione e quello della ragion sufficiente si contengano nella formola ideale. Il primo ci è dato dal giudizio speculativo, con cui l' Ente afferma sè medesimo, e il secondo dal giudizio pratico, con cui egli crea le esistenze. L' uno costituisce la necessità logica, metafisica, assoluta, incondizionata, perchè tale è l' Ente; l' altro la necessità relativa, ipotetica, e condizionata, chè tale è il nesso dell'Ente colle esistenze, le quali potendo non essere, ed essendo per un atto libero dell' Ente, sono necessarie ipoteticamente, come il principio della ragion sufficiente è solo applicabile, posto che abbia luogo un effetto. La

una conclusione, che non avete pur saputo combattere con una sofisma. Gioverà però il rimetter qui innanzi agli occhi del lettore in poche parole la somma del ragionamento, a cui ho appoggiato la mia accusa. Il Rosmini ammette per unica idea quella dell' essere iniziale, comunissimo, astrattissimo e generalissimo, applicabile del pari a Dio e alle creature. « L'essere in sè, dic'egli, è solo iniziale; di che avviene ch' egli sia d' una parte similitudine degli esseri reali finiti, dall' altra similitudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole univocamente; « poichè nascondendoci i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, « sebbene non certo allo stesso modo o in Dio o nelle creature [1]. » (Si noti di passata, che egli cita a proposito di questo suo errore l' autorità di un filosofo scotista, Carlo Francesco da san Floriano, di cui fa l'elogio [2]; tanta è la sua propensione istintiva verso i discepoli di Giovanni Duns, che sono i suoi legittimi predecessori!) Ora se il solo ente ideale, che ci sia conto, si termina del pari in Dio e nelle cose create, o convien dire che tal ente sia una semplice forma subbiettiva, un' imagine, un simulacro, o che Dio non si distingua sostanzialmente dalle creature. La prima di queste due sentenze conduce allo scetticismo e al nullismo, come abbiamo veduto; onde ogni qualvolta queste conseguenze si affacciano al religioso autore, egli ricorre all' altra opinione, e predica l' Ente ideale come una *forma divina*, un *lume divino*, il *Verbo divino*, *Iddio* stesso, salvochè non ci apparisce nella sua sussistenza, ma soltanto nella sua idealità. Ciò posto, io ragiono così: le cose finite e sensate sono, secondo il Rosmini, altrettanti termini, in cui si compie l' ente ideale, e da cui esso è determinato. Ora l' ente ideale è Dio stesso, essendo un' appartenenza intrinseca della sua natura. Dunque, giusta il Rosmini, le cose create sono altrettanti termini della divina natura, e quindi sostanzialmente sono Dio stesso. Io sfido risolutamente il vostro maestro a risolvere in modo chiaro e preciso questa difficoltà, senza rinunziare a quella parte delle sue dottrine, per cui evita lo scetticismo e il nullismo assoluto. Questa opinione, che considera le cose finite come termini e limiti dell' infinito, non è appunto la dottrina di tutti i panteisti antichi e moderni, da Laotsè e da Viasa fino al Lamennais ed al Krause? Nè importa che l' autore italiano affermi, che l' ente ideale *si attua* in *modo* diverso, che *si assolve e si compie* in Dio, e *si termina* imperfettamente nelle creature; imperocchè non v' ha panteista, che non dica altrettanto. Nel che si pare appunto l' assurdo del panteismo; i cui fautori, benchè ammettano una sostanza unica, sono pur costretti dall' intuito perenne della formola a riconoscere una differenza fra questa sostanza considerata come Dio, e la medesima in quanto è un complesso di fenomeni e di cose finite. Per-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 328, 329. [2] *Ibid.*, p. 329, note 2.

ciò, secondo il loro avviso, Iddio è il mondo implicato e in potenza, il mondo è Iddio esplicato e in atto; tanto che fra il Creatore e le creature non v' ha divario di sostanza, ma solo di *modo* di essere; appunto come, secondo il Rosmini, fra l' ente ideale in quanto si compie in Dio, e lo stesso ente in quanto si termina nelle creature, v' ha una semplice differenza di *modo*, e non di sostanza, poichè nei due casi l' essere è perfettamente il medesimo. In un passo da voi citato nella vostra terza lettera, che esaminerò nel volume seguente, l'autore si esprime in modo ancor più chiaro, « Il filosofo italiano, » dite voi, « d'accordo in ciò « con Kant » (osate confessarlo ?) non distingue l' Essere reale dall'i- « deale o possibile, se non pel diverso *modo* dell'essere. *Perocchè quan- « to a ciò che è posto, nella cosa vera* [1] *e attuale (reale) non è posto di « più che nella cosa meramente possibile ; mentre tutte le determinazioni « e i predicati della cosa attuale possono trovarsi anche nella sola possi- « bilità di lei. Ma quanto al* modo, *con cui una cosa è posta, certo nel- « l'attualità (o realità) è posto di più* [2]. » Da questo passo che ogni panteista più rigoroso accetterebbe volentieri per suo, si deduce che fra l'ente possibile, l'ente reale finito, e l'ente reale infinito, v'ha una semplice diversità di *modi* e di gradi, non di *essenza*, giacchè l' essere in tutti i casi è lo stesso. Questa dottrina non è appunto quella dello Spinoza, che considera tutte le cose create come tanti *modi* diversi dell'Assoluto ? Il Rosmini fu indotto nel medesimo errore dal suo principio vizioso della separazion del possibile dal reale ; per la quale facendo consistere l' essenza delle cose in una mera astrattezza intellettiva, e negando così la percezion del concreto conoscibile, come la realtà dell' essenza inconoscibile non potè ammettere alcun essenziale divario fra il Creatore e la creatura. Dal che si può anche scorgere con che buon viso egli derida l' universalità dei filosofi riconoscenti oltre all' essenza razionale degli oggetti, un' essenza reale sovrintelligibile, come ho mostrato altrove [3]. Così tutti gli errori si legano insieme; e il vostro maestro, che a buona fede ha creduto di ristorare la filosofia col suo sistema, ma ebbe il torto di voler soverchiare coi sarcasmi e colle villanie i suoi riverenti opponitori, invece d' intendere e d' esaminare le loro ragioni, è ridotto a vedersi convinto di scetticismo o di panteismo co' suoi medesimi principii ; giacchè s' egli è vero, come si afferma da lui e da' suoi discepoli, che fra l' ente reale e il possibile v' ha un solo divario di *modo*, cioè non essenziale, egli non è meno indubitato che il sistema rosminiano, se è pure un sistema, è un semplice *modo* del panteismo.

L' essere si può considerare come concreto e come astratto. Come concreto, non si può predicare univocamente di Dio e delle creature ;

[1] Dunque le idee non sono una *cosa vera* ? Oh caro sig. Rosmini !
[2] Lett. III, p. 90.
[3] *Introd.*, t. II, not. 52.

giacchè la realtà divina essendo prima, necessaria, assoluta, infinita, perfettissima , intelligibile per sè stessa, e fonte di ogni intelligibilità, senza causa, e causa di ogni cosa, differisce essenzialmente e non solo modalmente dalla realtà creata. Quindi ne nasce la distinzione dell'Ente dall' esistente, somministrataci dalla formola ideale. Il Rosmini confonde insieme continuamente questi due concetti ; il che non è meraviglia ; sia per aver egli rimossa dal suo sistema la percezione intellettiva del concreto, sia perchè le dette idee non si possono discernere, se non si conosce il loro vincolo consistente nell' atto creativo. Egli è mediante questo atto che l' esistente, benchè distinto sostanzialmente dall' Ente, seco si collega, e confluisce in un principio unico, fonte di tutto il reale e di tutto lo scibile. L' idea di creazione sostanziale tronca dalle radici il panteismo ; ma finora la creazione essendo stata considerata dai filosofi piuttosto come un teorema che come un assioma, e battezzata da alcuni, (al cui novero voi appartenete, sig. Tarditi,) come un puro mistero rivelato, anzichè come una verità razionale, il panteismo s' è avvantaggiato di questi and rivieni tortuosi, e di queste vergognose fughe. La teorica della formola ideale mostra l' atto creativo presente a ogni pensiero, e immedesimato con ogni giudizio, ogni raziocinio, ogni discorso dell' uomo ; onde senza togliere al dogma supremo della creazione i puntelli della rivelazione e del ragionamento, anzi fortificandoli, lo innalza al grado di una verità intuitiva, tanto chiara e indubitata (per non dire di più,) quanto la nostra esistenza medesima. E dopo avere stabilita la dualità immista dell' Ente e dell'esistente, e il loro legame scambievole, essa spiega eziandio il concetto astratto dell' *essere*, in quanto nella sua somma astrattezza è applicabile al Creatore e alle creature, e si può predicare univocamente dell' uno e delle altre. Imperocchè un tal concetto obbiettivamente considerato è lo stesso pensiero divino, che concepisce come possibile l' individuazione contingente delle sue idee eterne, mediante la creazione, e stabilisce quindi una rimotissima analogia fra le cose esemplate e il sempiterno esemplare, che è Iddio stesso ; subbiettivamente poi è il ripensare che noi facciamo, e l' appropriarci, come una nostra propria astrazione, quel pensiero divino. L'univocità dell' essere così intesa non contiene più alcun germe di panteismo, come quella che presuppone la distinzion sostanziale dell' Ente dall'esistente, e ha il suo fondamento nella stessa intelligibilità divina.

IX. *Il sistema del Rosmini conduce all' ateismo.* Nel muovere questa gravissima accusa contro le dottrine di un uomo cattolico , piissimo e insignito del sacerdozio, mi credo in debito di rinnovare le proteste fatte già tante volte sulla persuasione ch' io tengo della specchiata lealtà delle sue intenzioni. Non è questa la prima volta , che uomini intemerati insegnarono filosofando tali dottrine, le cui conseguenze , se aves-

sero potuto scorgerle, gli avrebbero compresi di spavento e di orrore, e indotti ad abbominare i principii, da cui provengono. Il buono e pio P. Soave in tempi poco lontani dai nostri, diffuse per tutta Italia il sensismo del Locke, senza pur sospettare, (ciò che fu poscia riconosciuto,) che questo sistema è gravido degli errori più deplorabili, e segnatamente dell'ateismo. Tuttavia anche messa in salvo la rettitudine e l'illibatezza dell'egregio autore, confesso che può parere poco garbato il dirgli: la vostra dottrina guida al più nefando di tutti i sistemi. E io non lo farei; se la gravità della materia e la grandezza del pericolo non mi ci obbligassero. Il quale è tanto maggiore, quanto più chi n'è la causa è persona illustre, ingegnosa e fornita di ottima e meritata riputazione, e le sue dottrine autorizzate non meno dalla loro speciosità, che dalle virtù dell' insegnatore, sono accolte più favorevolmente dagli amatori della sapienza, e della religione. Il Rosminianismo tenta d'insinuarsi in alcune università cattoliche e italiane, per opera di uomini rispettabili; onde tanto più importa il mostrarne i vizi a coloro, cui stà l'impedire che in vece del cibo salutare si propini il veleno alla crescente generazione.

L'ateismo nasce per più capi dalle dottrine rosminiane. Le quali, secondo che si considerano per un rispetto o per l'altro, (giacchè come tutte le dottrine false sono piene di contraddizioni,) conducono ad ammettere, 1° un Dio dubbioso; 2° un Dio panteistico; 3° un Dio negativo; 4° un Dio possibile, e quindi a negare assolutamente l'esistenza divina. Per recare qualche ordine in questa discussione, esaminerò partitamente i detti capi.

1° Che Iddio, secondo il sistema del Rosmini, sia un essere problematico, risulta dalle cose discorse di sopra intorno allo scetticismo di quello. Imperocchè, come mai uno scettico potrà esser certo dell' esistenza di Dio? La certezza di una verità è intuitiva o dimostrativa. La prima non può cadere nel Dio de'Rosminiani; come quello, di cui l'uomo non ha e non può avere in alcuno modo l'intuito in questa vita. La seconda ha d' uopo di fermezza nelle idee, nei giudizi e nei raziocinii, di cui consta la dimostrazione. Ora tutte le idee dei Rosminiani si riducono a una sola, cioè all'ente possibile, destituito di sussistenza *fuori della mente*, e quindi obbiettivo solamente di nome. Come mai una idea subbiettiva e insussistente potrà servire d'idonea base alla realtà assoluta? Nè giova il chiamare in aiuto il senso; perchè il sensibile è subbiettivo e secondo il Rosmini stesso è inconoscibile di sua natura. Mancando il valore delle idee, dee pur venir meno la validità del giudizio. Oltrechè il giudizio rosminiano è pronunziato dallo spirito dell'uomo, e quindi non può avere un'autorità obbiettiva e assoluta. Non si può logicamente credere a Dio, se Dio non afferma sè stesso allo spirito che lo contempla, e il giudicante primitivo non s' immedesima

col giudicato; la qual cosa è contraddittoria nel sistema del vostro maestro. E tolto via il giudizio, come potrà aver luogo il raziocinio? Il Rosmini pretende veramente di potersi innalzare alla cognizione di Dio, mediante il raziocinio; e due sono le specie di ragionamento ch'egli usa a tal effetto. L'uno è *a posteriori* e consiste nelle consuete dimostrazioni dell'esistenza di Dio; l'altra è *a priori*, e si fonda nel dogma rosminiano dell'ente possibile. Esaminerò più innanzi questa seconda sorta di dimostrazione; ora limitandomi alla prima, dico che i consueti argomenti con cui si prova la Divinità, i quali sono irrepugnabili, secondo la buona filosofia, sovrattutto se si muove dalla teorica della formola ideale, non hanno alcun valore, secondo i principii del Nuovo Saggio. Imperocchè, lasciando stare che venendo meno l'autorità delle idee e dei giudizi, che è quanto dire delle premesse e dei termini argomentativi; è impossibile che il sillogismo possa stare in piedi, mi è facile il chiarir l'assunto con un esempio. Pigliamo, verbigrazia, la nota prova dell'esistenza di Dio; tolta dal principio di causa, ed esponibile in questi termini: ogni effetto dee avere una causa assoluta; ora il mondo è un effetto; dunque il mondo dee avere una causa assoluta. Facciasi buono per un momento il principio assoluto espresso dalla maggiore, benchè esso secondo il Rosmini, non possa essere valido nè assoluto. Ma il soggetto della minore non si può cavare dalle dottrine del Rosmini. Imperocchè il mondo essendo un complesso di sostanze reali, l'idea di esso non può venir somministrata nè dai sensibili, che sono per sè stessi mere impressioni subbiettive, nè dall'ente ideale, che secondo voi è un mero possibile, ne dall'unione di queste due cose, perchè la generazione del reale mediante il connubio del possibile col subbiettivo è una spezie di prodigio sì sperticato da far paura agli stessi novellatori arabici e persiani, non che a voi, la cui immaginazione è meno splendida e magnifica, per quanto ritraggo dal vostro modo di scrivere. Ora tolto via l'esistente sostanziale, come si può provar l'Ente, procedendo per via dimostrativa? Aggiungete che la stessa struttura logicale del raziocinio non può avere nel vostro sistema un valore assoluto, essendo subbiettiva e umana; come il giudizio nella sua origine.

2° Che il Dio del Rosmini sia anche panteistico, risulta dalle cose poco dianzi stabilite. Il Dio rosminiano è infatti l'ente *compiuto* e *assoluto*. Ora quest'ente ideale, che *si assolve e si compie* in Dio, si termina pure negli oggetti finiti, come abbiamo veduto. Vi ha dunque un solo Ente, che da un lato è infinito e assoluto, dall'altro limitato e relativo, e che pel primo rispetto è Dio, per l'altro spirito e natura. Or non è questa l'unica sostanza dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling, dell' Hegel, del Krause? E una tale sostanza, che come i mostri della mitologia tiene dell'increato e del creato, di Dio e del bruto, può ella chia-

marsi divina? Il Rosmini non può evitare queste orribili conseguenze, che distinguendo numericamente il suo ente iniziale da Dio, e facendone una forma creata. Ma in tal caso egli apre l'adito allo scetticismo e al nullismo, che per un'altra via non meno spedita conducono del pari all'ateismo.

3° Noi non abbiamo, secondo voi, altra idea di Dio che negativa. Il Rosmini lo afferma espressamente e si sforza di provarlo, pretendendo che la sua sentenza è conforme a *una lunga tradizione* [1]. Potrei facilmente mostrare, quando occorresse, che non solo *una lunga*, ma tutta la *tradizione*, stabilisce espressamente il contrario; che, secondo i Padri e i più illustri teologi delle scuole, la negatività dell'idea di Dio è parziale e non totale [2]; e che se alcuni di essi in qualche luogo paiono parlare di una negatività assoluta, ricavasi dal contesto, che si dee intendere per negatività l'imperfezione della conoscenza. Ma questo vorrebbe un troppo lungo discorso, nè si richiede al presente proposito, giacchè l'assurdità della dottrina rosminiana può dimostrarsi in modo così evidente, che sarebbe un'impertinenza, per non dir di più, l'attribuirla ai luminari della Chiesa. Al qual effetto sentiamo l'autore del Nuovo Saggio. « Si distinguano nell'idea le due parti accennate,......
« cioè 1° la parte che contiene una sussistenza e una determinazione,
« mediante una *relazione*, la quale non somministra che un'idea nega-
« tiva, e nulla ci rappresenta o ci fa percepir della cosa stessa; 2° e la
« parte che rappresenta la cosa, che ci fa sentire la forza ch'ell'ha d'a-
« gire in noi e di produrci così una percezione di sè: » (che stile magistrale!) « questa seconda parte è la parte positiva, e quasi direi vi-
« tale dell'idea: mentre la prima non è più che uno schema dell'idea,
« o i lineamenti fondamentali dentro cui ella trovar si dee, ma non ella
« stessa. Or nell'idea di Dio la prima parte noi l'abbiamo in questa vi-
« ta per le relazioni di causa e d'effetto, di limitato e d'illimitato, d'im-
« perfetto e di perfetto ecc. Ma per quante siano tutte queste *relazioni*,
« null'altro valgono che a produrci l'idea nella prima delle due parti
« descritte [3]. » Segue poi dicendo che per supplire a questo difetto, noi ci formiamo un'idea di Dio simbolica, tolta dalle qualità dell'animo umano, la quale non ci dà che una *cotale analogia lontana, e nulla più* [4]. Onde « quando noi abbiamo accumulato tutte le perfezioni possibili
« in un essere, noi non abbiamo trovato però ancora quell'*atto* unico

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 152-158.

[2] La negatività dell'idea di Dio risguarda le perfezioni comunicabili di esso Dio, come l'intelligenza, la bontà, la giustizia, ecc.; benchè anche in queste doti si trovi un elemento positivo, connesso colle perfezioni incomunicabili. Quindi è che, parlando altrove del pensiero divino, mi venne detto che « noi dobbiamo rappresentarcelo con un concetto « più negativo che positivo, rimovendone tutto ciò che sa d'imperfezione, e contentando- « ci della nozione generalissima di pensiero, scevro di quei difetti e di quei limiti, che lo « concretizzano nell'animo nostro. » (*Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, p. 172.)

[3] *N. Saggio*, t. III, p. 153. [4] *Ibid.*, p. 153, 154, 155.

« pel quale tutte sussistono, il quale atto rispetto a Dio dee essere tale, « nel quale tutte e ciascuna di quelle perfezioni sia contenuta ed im« medesimata, della quale perfetta semplicità ed unità nessun esempio « rinveniamo nella natura. Or quell'unità appunto, quella semplicità « di essere è ciò che forma l'essenza divina. Adunque fino che non veg« giamo l'essere così uno sussistente, noi non abbiamo un'idea posi« tiva di Dio [1]. » Notisi qui la solita confusione che fa il Rosmini dell'essenza e della natura divina. Siccome egli non ammette altra essenza che la natura conoscibile delle cose, e nega o mette in dubbio la loro reale incognita, egli è costretto a negare che noi veggiamo anco imperfettissimamente la natura divina, perchè ne ignoriamo affatto l'essenza. Egli avrebbe cansata questa confusione, se avesse distinto nell'essere divino l'intelligibile dal sovrintelligibile. L'essenza divina non si distingue realmente dalla natura e dagli attributi; tuttavia ella se ne distingue razionalmente a rispetto nostro, perchè l'essere divino, essendo infinito, è intelligibile e sovrintelligibile a nostro riguardo; onde in quanto è intelligibile, lo chiamiamo una natura dotata di certi attributi conoscibili, e in quanto è sovrintelligibile, lo appelliamo una essenza fornita di certe relazioni non apprensibile quaggiù naturalmente, quali sono le persone divine. Ed in virtù dell'essenza impenetrabile noi non possiamo appieno conoscere quella perfetta unità e semplicità sostanziale, a cui si riducono le perfezioni divine. Si noti di passata l'enorme contraddizione, in cui cade il Rosmini, quando da un lato egli nega che abbiamo alcuna idea positiva di Dio, come intelligibile, e dall'altro ci attribuisce l'intuito di una perfezione sovrintelligibile, cioè di quella *forma ideale di Dio*, che, secondo molti luoghi delle opere rosminiane, è lo stesso Verbo divino. Così, secondo il vostro maestro, noi percepiamo il sovrintelligibile e non l'intelligibile, e abbiamo l'intuito del Dio trino, e non del Dio uno e creatore! Ma seguitiamo. Posto che noi non conosciamo Iddio che per le sue relazioni estrinseche, il Rosmini riduce queste a tre classi, cioè alle relazioni *colle cose*, *coi sentimenti e colle idee*; e dopo averle spiegate partitamente, egli conchiude che benchè Iddio sia per noi *una cosa incognita*, non possiamo confonderlo con altra cosa da lui diversa, e non corriamo alcun pericolo di errare intorno all'oggetto supremo delle nostre affezioni e del nostro culto [2].

Ecco qual è in ristretto il singolare ragionamento del Rosmini. Al quale io contrappongo una sola domanda: cioè come si possa conoscere una o più relazioni fra due termini, l'uno dei quali sia perfettamente ignoto? Voi dite, che Iddio è in sè una *cosa incognita* da ogni parte, e affermate che noi tuttavia lo conosciamo, mediante le relazioni che esso ha *colle cose*, *coi sentimenti e colle idee*. Sia pure; ma per

[1] *N. Saggio*, p. 155. [2] *Ibid.*, tom. III, p. 155, 156, 157.

conoscere una relazione bisogna conoscere i due termini, che la costituiscono; perciò nel nostro caso io debbo conoscere in qualche modo quell'essere, con cui sono in relazione le cose, i sentimenti e le idee. Conoscere una relazione con un solo termine è lo stesso che conoscere una relazione, che non è relazione, cioè una contraddizione nei concetti e nelle voci, che la esprimono. Trattandosi delle cose create, si può benissimo avvertire una relazione fra due termini, uno dei quali sia conto solo genericamente; perchè da un lato nelle cose create si danno i generi, e dall'altro lato una cognizion generica è pure una vera cognizione, benchè imperfetta e manchevole. Ma Iddio non è individuo di una classe, come le cose create; non v' ha un genere divino, a cui il vero Dio appartenga, come gl' iddii di Esiodo e di Omero. Iddio è a sè stesso genere e individuo, concreto e astratto, universale e singolare; onde se nella relazione di Dio colle creature, il termine divino è conosciuto genericamente, esso dee pure esser noto individualmente e concretamente, contro la dottrina del vostro maestro. — L'idea, che se ne ha, è negativa: non sappiamo quel che è, ma ciò che non è, e questo basta. — No, signore, ciò non basta; perchè un' idea prettamente negativa non è qualche cosa, ma il nulla. Ora se il vostro Dio negativo è nulla, dovrete confessare che il teismo da voi professato non è molto edificante, nè propizio alla fortuna del vostro sistema. Nelle cose create, quando si tratta d' individui o di specie o di generi secondarii, si può benissimo avere un' idea negativa della cosa, in quanto si negano di essa tutti i generi secondarii, le specie, e gl' individui conosciuti, perchè riman sempre l' idea di un genere superiore, la quale è positiva, e basta a costituire una imperfetta cognizione di essa cosa. Ma questa maniera di conoscenza non può risguardare Iddio, perchè non essendovi alcun genere a lui superiore, se non si ha qualche idea della sua concretezza, non si può aver di lui un concetto parzialmente negativo, come si ha di molte cose create, ma solo un concetto negativo assolutamente e sinonimo di nulla. Nè gioverebbe il dire, che pur si può conoscere Iddio come un essere, in quanto l' idea di essere si può predicare univocamente del Creatore e delle creature. Imperocchè l'essere in astratto non è un genere che contenga l'idea di Dio, ma un sottogenere nell' idea di Dio contenuto; onde si può applicare a Dio solamente, quando si ha già la notizia dell' Ente concreto, e non già per supplire a questa notizia, come è forzato di fare il Rosmini, che nega l' intuito del concreto divino. Dal quale segregata l' idea dell'essere in astratto, non conviene più a Dio; se già non si vuole affermare che Iddio e una formica sono due cose appartenenti allo stesso genere, e che la seconda di esse si può sostituire alla prima senza inconveniente, quando si cercano le attinenze del *Dio ignoto* colle creature. Nè voi nè il Rosmini non mi permetterete certo di fare questa sostitu-

zione. E perchè di grazia? Forse perchè una formica non è il Creatore, e certi ingegnosi abitanti dell'Affrica hanno torto a far questo scambio? Buono! Ma sillogizzate di grazia per provarmelo. Io non temo punto che la vostra acuta penetrativa possa trovarsi impacciata a discorrere su due piedi così: Iddio è un Ente purissimo, assoluto, necessario, infinito, perfettissimo; ora la formica... Basta; io vi fermo qui e vi domando, se quei cinque epiteti dati all' Ente non esprimono qualche cosa di positivo e di superiore non solo alla formica, ma a tutto il creato. Certo sì, e se me lo negate, io vi manderò a leggere san Bonaventura, o meglio ancora santo Anselmo nel Monologio e nel Proslogio. Che se mi diceste che quegli attributi sono una semplice negazione delle creature e delle loro doti, io vi tornerei a ripetere, che la semplice negazione del creato è il nulla; e che con quelle perfezioni voi non intendete già la negazione del creato, il nulla, ma l' opposto del nulla, cioè l' Ente, e un ente infinitamente al creato superiore. Dunque voi avete un' idea positiva di Dio, ed è in virtù di essa che non lo confondete colla formica o con altra cosa creata, anche eccellentissima, e potete determinare le sue relazioni colle creature.

La dottrina della negatività delle idea di Dio è un corollario inevitabile del psicologismo; giacchè, se lo spirito non ha l'intuto di esso Dio, egli è assolutamente impossibile che possa conoscerlo; non potendosi dare alcuna specie o idea finita e creata, che sia vicaria e rappresentatrice dell' infinito e dell' increato. Iddio solo è idoneo a rappresentare sè stesso e a farsi conoscere, affacciandosi all' intuito, e proclamando la sua esistenza col verbo della propria intelligibilità. Se si nega questo intuito, l'ateismo non è evitabile che a forza di assurdi. Tal è la sorte di tutti i psicologisti; in prova di che, non sarà forse discaro al lettore l' udire la dottrina del Rosmini sulla bocca di un filosofo francese nostro coetaneo, discepolo del Cousin, e quindi fratello intellettuale del Rosmini medesimo. Questa citazione servirà anche come di saggio per mostrare a qual grado di fiacchezza, di stravaganza e di puerilità sia caduta la moderna filosofia francese, così fastosa e superba nelle sue promesse. L' autore, di cui parlo, è il sig. Peisse, che nel proemio alle opere dell' Hamilton da lui tradotte, così trascorre: « Le fini est la seule chose qui puisse être sujet ou attribut d'une affirmation, ou, pour « parler plus exactement encore, tout jugement soit positif, soit néga- « tif, ne se realise qu'en posant le fini. Or le fini n'est jamais qu'un « relatif: c'est une relation déterminée et rien de plus. L'infini ou l'ab- « solu se résolvent donc pour l'entendement humain à l'indéterminé. « Mais l'indétermination n'est qu'une possibilité logique essentiellement « vide, et la notion même de l'indéterminé est, au sens rigoureux, une « idée contradictoire qui se détruit en se posant. Le fini et le relatif « sont à la fois et les seuls objets de la connaissance et les conditions

« *sine qua non* de la pensée; et l'infini et l'absolu n'étant que la néga-
« tion de ces conditions et l'absence de ces objets, sont par cela même
« des notions inintelligibles et contradictoires [1]. » L'*indeterminato* e la *possibilità logica* dello scrittor francese è appunto *l' ente possibile* dell'italiano. Il solo divario che corre fra loro si è, che il primo disdice a questa notizia un valore obbiettivo, e la chiama *inintelligibile e contraddittoria*, senza spaventarsi delle conseguenze; laddove il secondo, religioso ed assennato, vuol cavarne ciò che ella non può dare. Chi dei due è più logico? « L'Être suprême... ne peut, non plus que tout
« autre existence, être saisi par l'intelligence humaine que par des dé-
« terminations et des rapports. Les tentatives des rationalistes pour ob-
« tenir la notion pure et absolue de Dieu sont de toute nécessité illusoi-
« res, car ils ne pourraient y arriver que de deux manières: soit par la
« suppression de toutes les déterminations, c'est-à-dire en réalisant
« l'infini, soit en posant une détermination tout à fait pure de rela-
« tion, c'est-à-dire en réalisant l'absolu. Or nous avons vu que ces deux
« opérations sont également impossibles [2]. » Egli è impossibile il concepir la menoma relazione senza concepir l'assoluto, come non si può concepir l'effetto senza la causa, la qualità senza la sostanza, la valle senza il monte ecc. Se idea dell'assoluto non risplendesse del continuo allo spirito, lo stesso vocabolo, con cui si esprime, non significherebbe nulla, e il sig. Peisse non avrebbe pure potuto far mostra di raziocinare per negar l'assoluto, non potendosi negare ciò che non si pensa. Nè si può dir, lo ripeto, che la nozione dell'assoluto sia una negazione del relativo; la quale non è l'assoluto, ma il suo maggior contrario, cioè il nulla. L'assoluto è certo la negazione del relativo, ma è di più l'affermazione positiva di una cosa unica nel suo genere, e senza la quale lo stesso relativo non sarebbe intelligibile. « Dieu n'entre dans
« la connaissance humaine que par ses attributs; en tant que connu, il
« n'est que par et dans ses attributs; or pour réaliser la notion de l'exi-
« stence divine, soit sous la raison de l'infini, soit sous celle de l'absolu
« soit (pour compliquer la difficulté) sous ces deux raisons à la fois, on
« est forcé ou de n'admettre que des attributs négatifs, dont la réunion
« n'est aussi qu'une négation, ou de poser des attributs nécessairement
« tautologiques, c'est-à-dire sans significations ou contradictoires [3]. »
Se da una parte alcuni degli attributi divini sono incomunicabili, e se dall'altra questi attributi sono concreti e non astratti, importano una realtà e una sussistenza assoluta, e ci appariscono come appartenenze dell'Ente da lui indistinte e inseparabili, non è egli chiaro che la cognizione degli attributi è l' intuito della stessa natura divina? Questo

[1] *Fragments de philos.*, par Hamilton, trad. par Peisse. Paris 1840. *Préf. du trad.*, p. c.
[2] *Fragm. de phil.*, p. CIII, CIV. [3] *Ibid.*, p. CIV.

intuito è certo imperfettissimo; come imperfetto è quello che noi abbiamo del mondo, di noi stessi, di ogni cosa; tuttavia è un vero intuito; chi non voglia confondere la scienza limitata coll' ignoranza, il finito col nulla, e il chiarore crepuscolino col buio profondo della notte. E questo fitto buio, queste tenebre perfette accompagnano anche la notizia del Creatore conceduta all'uomo in questa vita; ma risguardano l'essenza, e certe altre perfezioni conte per via della sola rivelazione, non la natura nè gli attributi razionali di esso. La confusione dell'essenza colla natura, del sovrintelligibile coll'intelligibile, è continua negli scritti dei psicologisti, ed è una delle cause principali dei paralogismi commessi dal Peisse e dal Rosmini, in ordine alla presente quistione. « Selon nous, notre connaissance des êtres est purement indi-
« recte, finie, relative; elle n'atteint pas les êtres eux-mêmes dans leur
« réalité et leur essence absolues, mais seulement leurs accidents, leurs
« modes, leurs rapports, leurs limitations, leurs différences, leurs qua-
« lités; toutes manières de concevoir et de connaître, qui non-seulement ne
« donnent pas à la connaissance le caractère absolu qu'on lui assigne,
« mais même l'excluent positivement. Selon nos adversaires au contrai-
« re, il y aurait des notions ontologiques directes, infinies, absolues; ils
« prétendent qu'au delà et au-dessus de ces modes, qualités, différences,
« limitations et rapports que la conscience réfléchie retrouve nécessai-
« rement dans tout acte de connaissance l'intelligence saisit l'être en lui-
« même dans sa réalité intime, et que c'est là même la fonction essentielle
« de la raison[1]. Selon nous, toute notre science des êtres se réduit à savoir
« *qu' ils sont*, et toutes nos affirmations sur eux ne sont que des limi-
« tations et déterminations, d' autant plus éloignées de cette absolue
« connaissance dont on parle, qu' elles sont plus précises, plus positi-
« ves et plus intelligibles. Selon nos adversaires nous pouvons savoir
« des êtres non-seulement *qu' ils sont*, mais *ce qu' ils* sont, et notre scien-
« ce est d' autant plus parfaite et intelligible qu' elle s'approche de l'ab-
« solu par l' élimination de toute limitation et détermination relatives.
« Pour nous le *summum* de la science et de l' intelligibilité est dans la
« rigoureuse et invariable détermination d' une relation quelconque;
« pour eux il consiste dans une notion pure de toute relation. Et pour
« en venir aux applications, il s' agit des êtres particuliers, tels que
« Dieu, la matière, l' esprit (seules existences dont nous ayons quelque
« idée) toute notre science se borne, selon nous, à des conceptions par-
« tielles, délimitées, qui n'atteignent jamais les objets eux-mêmes dans
« leur absolue existence et réalité, mais seulement les rapports qu' ils
« soutiennent soit entre eux, soit avec nous-mêmes. Ainsi, Dieu n' en-

[1] Si noti che la dottrina contrapposta dal sig. Peisse alla propria non è il vero ontologismo, ma il panteismo germanico, trapiantato in Francia dal sig. Cousin, a cui il suo discepolo non assente per questo rispetto.

« tre dans la conception que par ses attributs comme substance, par « ses opérations comme agent, par ses effets comme cause ; mais les « attributs, les opèrations, les effets sont des accidents relatifs qui; loin « de réaliser la notion absolue de l'objet, la détruisent ou plutôt l'em- « pèchent. De même la matiére (ou l'existence, objet de la perception « sensible) ne tombe dans la sphére de la connaissance que par ses « qualités... La thèorie opposée au contraire... prétend que la raison, « à titre de faculté objective par excellence, peut atteindre directement « l'être divin, l'être pensant et l'être étendu, et formuler sur toutes « ces choses des affirmations absolues, adéquates à leur objet [1]. » Così secondo l'autor francese, come secondo il Rosmini, la notizia che abbiamo di Dio è solamente *negativa*, e non risulta che dalle *relazioni* di esso Dio colle cose create. Noi sappiamo che *Iddio è*, perchè le sue relazioni cel dicono, ma non sappiamo *che cos' è*, se non affatto negativamente. Or come si possa conoscere il relativo senza l'assoluto, e sapere che una cosa *sia*, senz' avere qualche idea positiva di tal *cosa*, ed evitare il grave pericolo di confonderla con un'altra cosa o col nulla, aspetteremo per intenderlo che qualche nuovo lume ci venga dalle rive del Verbano o della Senna.

La conseguenza diretta e immediata di questa dottrina è a rigor di logica l'ateismo; o se questo si vuol evitare, la teorica di un Dio indeterminato, a cui quadrano tutti gli errori della ragione, e tutti i sogni della immaginazione umana. La pietà del Rosmini lo ha impedito di dedurre questi corollari ; ma il sig. Peisse, che si trova forse meno impacciato per questo rispetto, (benchè del resto egli sia un uomo probo ed onorato,) gli ha esposti con una franchezza, che merita, se non altro la nostra riconocenza. Il lettore mi scuserà, se lo annoierò ancora con qualche citazione ; ma egli importa che gli Italiani conoscano quali sono i frutti promessi da una filosofia, che si predica da alcuni come il palladio delle credenze religiose. « Le genre humain connaît « son existence, et celle de Dieu, et celle de ce monde matériel ; mais « en quoi consiste cette connaissance ? Les religions, qui sont la philo- « sophie des nations, peuvent assez nous dire quelle est sur l'existen- « ce divine, et sur l'existence humaine la science du genre humain. « Le fétichisme, le polythéisme, l'antropomorphisme, le manichéisme, » le monothèisme, etc., ne sont-ils pas tout autant de déterminations « plus ou moins opposèes, mais toujours diverses, de l'idèe de Dieu ? « Et ces variations même de la conscience humaine sur la plus haute « question ontologique, ne prouvent-elles pas qu'inaccessible en lui- « même, l'être divin, ce *Deus absconditus* de l'Écriture, ne se momtre « point face à face à la faible intelligence de l'homme, et n'y apparaît « que sous des déterminations partielles, qui seules peuvent le représen-

[1] *Op. cit.*, p. LXXXIX, XC, XCI.

« ter à l' imagination des peuples et le rendre compréhensibile à la rai-
« son des philosophes ? La science de Dieu est progressive; elle s'étend
« avec les siècles ; mais elle ne cesse jamais d' être humaine [1]. » Dunque il culto dei fetissi, il dualismo, il politeismo, l' emanatismo, e tutti i generi d' idolatria sono egualmente legittimi, ciascuno a suo luogo e tempo, e non differiscono che di gradi, perchè la scienza di Dio è essenzialmente umana, e l' antropomorfismo è inseparabile dalla religione. Chi potrebbe credere, senza vederlo e toccarlo con mano, che una tal dottrina venga insegnata nella patria di san Bernardo, di Gersone, del Pascal, del Bossuet, del Fenelon e del Malebranche ? Ma la conseguenza è necessaria ; giacchè, se la ragione non ci porge un' idea di Dio positiva e determinata, ciascuno può formarsela a sua talento. « Le
« Dieu du genre humain n' est pas cette collection d' abstractions qui
« s' entre-détruisent, il n'est pas une entité logique, une formule, un
« substantif escorté d' adjectifs contradictoires ; c' est un Être réel, et
« comme tel, déterminé. Ses attributs sont des attributs moraux et
« non métaphysiques ; ils sont empruntés non à son existence transcen-
« dante, mais à son existence manifestée dans son rapport avec le mon-
« de, son *ouvrage*, et avec l' homme, fait *à sa ressemblance* [2]. » Il genere umano non ha certo un' idea distinta degli attributi metafisici e incomunicabili di Dio ; ma ne ha un' idea confusa ; perchè senza tale idea non potrebbe nulla intendere e nulla conoscere. La formola ideale e implicata in ogni pensiero umano, e la menoma intellezione senza di essa è impossibile, come ho provato di sopra. Il solo divario, che corra da uomo a uomo per questo rispetto, è quello che riguarda i vari gradi di distinzione nel conoscimento riflessivo. « Toutes les notions de
« Dieu, même les plus épureés, sont évidemment tirées de l'analogie de
« la raison et de la volonté humaines, c'est-à-dire antropomorphiques.
« Depuis le plus grossier fétichisme jusqu' à la sublime conception du
« monothéisme chrétien, on ne trouve pas autre chose [3]. » Se il sig. Peisse chiedesse che cosa è Dio a un Bissagoto, questi gli risponderebbe per avventura : è il mio gallo ; non l' avete voi sentito cantare questa mattina ? Ora questa teologia vale quanto quella di Dante o del Leibniz, secondo l' autor francese ; anzi la zoolatria è in tanto da preferire all' antropomorfismo, in quanto ella non è suggerita dall' amor proprio, ma gratuita e generosa. « C'est là ce que croit et adore le genre humain,
« c' est là ce qu' enseignent les religions, c'est là ce que doit admettre
« la philosophie. Le christianisme de la Bible, des Apôtres, des Pères,
« des Conciles, ne parle pas de Dieu autrement ; et son dogme fonda-
« mental, l' Incarnation, est ben significatif sous ce rapport. Dieu lui-
« même ayant voulu une seule fois, suivant l' Écriture, se définir di-
« rectement , ne laissa tomber que cette formule d' une ironie subli-

[1] *Op. cit.*, p. XCVII. [2] *Ibid.*, p. CV, CVI. [3] *Ibid.*, p. CVI.

« me, *sum qui sum*; formule que Fichte a parodiée en le mettant dans « la bouche de l' homme, ou plutôt, pour être exact, dans la sienne [1].» Mi par che l' ironia si trovi piuttosto nel discorso del sig. Peisse; e non è socratica [2]. Poteva Iddio definirsi in un modo più positivo che dichiarandosi per l' Ente assoluto, l' Ente per eccellenza? Qual cosa è più positiva dell' Assoluto? Il quale è l' opposto del nulla, il principio e il fondamento di quanto v' ha al mondo di positivo, e se posso così esprimermi, la positività suprema. E che v' ha di più alieno dall' uomo, da ogni creatura, e quindi dall' antopromorfismo, che l' Assoluto e il suo culto? La ragione e la fede c' insegnano certo che l' uomo fu creato a imagine e somiglianza di Dio, soggiungendo però che l' analogia fra l'uno e l'altro è quella che può correre tra il finito e l'infinito. Ma l'uomo non dee rendere a Dio la pariglia, secondo l' avvertenza del Fontenelle; onde l' esemplare essendo Iddio, e l' esemplato l'uomo, l'intuito umano non discorre già da sè stesso al suo principio, vestendolo delle proprie doti, ma discende dal suo principio a sè stesso, e trova nel proprio essere un vestigio e quasi un raggio di quello. Altrimenti dovrebbe dirsi che, secondo l' ordine naturale, si conosce l' originale in virtù del ritratto, e i tipi intelligibili, mediante le loro copie, il che è prepostero e contraddittorio.

Ora tornando al Rosmini, gioverà l' avvertire che la sua sentenza della negatività dell' idea di Dio è una conseguenza novella e una confermazione del suo psicologismo. Imperocchè, come mai si potrebbe avere un concetto positivo della Divinità, se non si ha in alcun modo l'intuito di essa, se l' idea da cui muove lo spirito, e che informa e attua l' intelletto, è una cosa creata? D' altra parte il psicologismo rosminiano è corroborato dall' altra opinione; onde si vede con che garbo e dirittura di logica voi neghiate di essere psicologista, dicendo di muovere da un' *idea divina*, da *un punto fisso in Dio*, da una *forma divina*, che è la stessa intelligibilità dell' Essere sovrano. Se così fosse, potrebbe il vostro maestro stabilire, come fa, che l' idea di Dio è prettamente negativa. Imperocchè quell' *idea*, quel *punto*, quella *forma*, se sono veramente divini di fatto e non solo di nome, non sono appunto un elemente positivo, che concorre a formare la nozione del Creatore? L'occhio nudo dell' astronomo non vede che un punto fulgidissimo di quel sole immenso, che chiamasi Sirio; ma questo punto è bastevole acciò egli possa dire di avere l'intuito e un concetto positivo dell'astro; laddove Dante, che fu forse il primo a parlare in Europa della costellazione della crociera, discorrendone solo per udita, e non avendo mai posto il

[1] *Op. cit.*, p. CVI, CVII.
[2] La singolare chiostra del sig. Peisse è apertamente confutata dalle parole seguenti dell' Esodo: *Qui est* (III, 14.), donde s' inferisce che la frase anteriore non esprime un enigma, ma l' Ente assoluto.

piede nell' emisfero australe, non poteva certo averne l' intuizione. La vostra opinione sulla negatività dell' idea divina suggella adunque il vostro psicologismo, e mostra che peso dar si debba ai meschini stratagemmi, con cui cercate d' evitarlo, e d' illudere i vostri lettori.

Ma per la stessa ragione chi non è psicologista, e considera l' idea splendiente all'intuito come numericamente identica alla intelligibilità divina, riconosce per ciò solo, che il concetto di Dio è supremamente positivo. Infatti che vi può essere di più positivo di quell' intelligibile, che inonda lo spirito di un continuo chiarore, e gli rende conoscibili tutte le cose? Di quel principio, che come reale produce tutti gli esseri, e come ideale tutte le cognizioni? Che è la radice di ogni positività nel doppio ordine dell'effettivo e dello scibile? Che è necessario non contingente, assoluto non relativo, causa non effetto, principio non termine, infinito non limitato, e dee essere e apparirci tanto più positivo, quanto dalla sua positività dipende quella di ogni cosa sussistente e pensabile? Come mai un intelligibile negativo potrebbe produrre tutte le intellezioni? Il nulla può forse crear qualche cosa? E se nel giro della realtà è assurdo il supporre che un Dio negativo possa creare il mondo, non è forse meno contraddittorio l'asserire che nel giro delle cognizioni un Dio negativo possa produrre le idee? Qual è la logica, che permette di tirare una conclusion positiva da premesse negative? O la fisica, che concede d' illuminar colle tenebre, e di credere che il principio illustrativo di tutte le cose, sia privo di luce? L' idea del mondo sarà dunque positiva e quella di Dio negativa, quando senza l' intellezione di Dio non si può intendere il mondo, come senza l' idea di causa non si può aver quella di effetto? E non vedete che applicando all' ordine del reale ciò che affermate di quello dello scibile, avremo per Dio il nulla, conforme all' opinione di alcuni filosofi tedeschi? Ho io il torto d' accusar d' ateismo la vostra dottrina del Dio negativo, poichè voi non potete schivar questo assurdo, se non con un altro, cioè colla separazione del reale e dello scibile? E quando voi negate il grado e il titolo di positivo all' intelligibilità in sè stessa, e a tutte le intellezioni, che ne derivano, come la sostanza, la causa, l' infinito ec., concedendolo d' altra parte largamente alle cose che si veggono, si toccano, o si apprendono in altro modo corporeo, non è egli chiaro che per voi il solo positivo è il sensibile, e che io non ho calunniata la vostra dottrina, battezzandola per un pretto sensismo?

Se il Rosmini avesse fatta buona la dottrina degli ontologisti, invece di ostinarsi a ripudiarla, e ammesso l' intuito del concreto divino, si sarebbe avveduto che la nozion di Dio è sommamente positiva, benchè, come tutte le nostre cognizioni, sia imperfettissima. Il concreto divino ci si manifesta come intelligibile per virtù propria, necessario, assoluto, infinito, immenso, eterno e creatore delle esistenze. Queste sette

doti, incomunicabili di loro natura e quindi proprie di Dio, sono positive e si aggruppano insieme apoditticamente nella nozione di Ente, che è come il principio, il centro e la base dell' organismo ideale. Che v' ha infatti di più positivo di quella luce intelligibile, che rischiara gli oggetti e conoscibili li rende? La quale illustrando le altre cose manifesta sovrattutto sè stessa, e il sole spirituale da cui piove, come quello che, all'opposito dell' astro materiale, dai propri raggi realmente e numericamente non si distingue. Positivi in sommo grado ci si rappresentano il necessario, l' assoluto, l' infinito, i quali lungi dall' essere, (secondo l' opinione de' sensisti moderni,) la semplice negazione del contingente del relativo, e del finito, gli precedono logicamente. I secondi negano bensì in parte i primi, i quali contengono un'affermazione senza limiti, e sono soltanto negativi, in quanto rimuovono dal loro concetto ogni sorta di negazione. Che l' idea del finito, verbigrazia, sia negativa, e quella dell' infinito positiva, è un punto filosofico, che non ha più bisogno di prova, dopo le luminose discussioni del Malebranche e di altri autori; onde questo è un nuovo argomento per mostrare quanto sia progressiva la filosofia del Rosmini, che rinnova un gravissimo errore dei nominalisti e dei sensisti, vittoriosamente confutato da più di un secolo. Dicasi lo stesso del necessario e dell' assoluto. Le nozioni d' immensità e di eternità sono certo accidentalmente negative, in quanto escludono i limiti e la divisione dello spazio e del tempo; ma sono essenzialmente positive, sia in quanto si collegano coll' idea dell' infinito, sia in quanto abbracciano quella del continuo ridotto alla unità perfettissima di una ubiquità inestesa, e di una estemporanea immanenza. Onde tanto è lungi che l' immenso e l' eterno siano una mera negazione dello spazio e del tempo, che questi anzi non si possono concepire, senza la nozione del continuo derivata dall' immenso e dall' eterno [1]. L' idea di forza prima e creatrice è anche positivissima, giacchè senza di essa nè le forze relative e secondarie, nè le cause finite, nè l' assioma stesso di causalità, non si potrebbero conoscere. L' uomo ha certamente una contezza positiva di sè, come forza operante; ma non potrebbe in alcun modo concepir questa forza e la sua contingente e limitata realtà ed efficacia, se non la contemplasse simultaneamente coll' atto creativo, come un effetto di esso. Finalmente la nozione di Ente è talmente positiva ed illimitata, che fuori di essa il positivo non si può comprendere nè anco nelle esistenze, come quelle che non possono sussistere se non in virtù del loro principio. Il Rosmini stesso, in quanto ammette un ente ideale e iniziale, che *si assolve e*

[1] La formola matematica è la seguente: *il continuo crea il discreto*; cioè: *l'immenso e l'eterno creano lo spazio ed il tempo;* la quale non è altro che una traduzione della formola ideale applicatamente alla matematica. Senza questa formola filosofica non si può render ragione del calcolo infinitesimale e integrale.

si compie in Dio, è forzato a riconoscere che l'idea divina è almeno *inizialmente* positiva. Che se egli distrugge il suo proprio pronunziato, negando a questa entità iniziale ogni realtà, ogni sussistenza e concretezza, e arrogendovi tutte le altre contraddizioni che abbiamo vedute, non accade già lo stesso a chi stimando l' idealità inseparabile dalla realtà assoluta, riconosce nell' Ente che riluce allo spirito una realtà, assoluta e suprema.

4.° L' ente ideale del Rosmini rappresentando un mero possibile destituito di realtà, non può condurre che alla conoscenza di un Dio possibile. Ora « Rosmini dice in più luoghi, che Iddio, (a differenza del-« le cose contingenti,) non si può conoscere positivamente per una me-« ra idea, ma solo per una *percezione*, e però soprannaturalmente : la « ragione si è perchè la sua possibilità (idea) non può essere separa-« ta dalla sua *sussistenza*; perchè è l' *ente necessario* : un Dio possibile « non è Dio [1]. » Se avete buona memoria, saprete certo chi ha scritte e stampate queste parole; le quali mi tolgono la fatica di un lungo ragionamento. Imperocchè con esse voi confessate, che la possibilità di Dio importando la sua realtà, un Dio solamente possibile è veramente un Dio impossibile, e quindi non l' Ente, ma il nulla. E siccome la sola idea positiva, che voi ci diate di Dio, è quella del mero possibile, cioè di una *forma divina*, che secondo voi non è Dio, e fuori di essa, non ammettete altro concetto dell' Assoluto che negativo, come apparisce dalle avvertenze precedenti ; sèguita, che la vostra notizia della Divinità sia fondata sopra i due concetti di un Dio impossibile e di un Dio negativo, cioè su due nulla, che sommati insieme possono al più fare un gran nulla, come quello dei filosofi tedeschi. Nè vi giova il ricorrere al senso e al ragionamento; perchè tutte queste fonti non potendo darvi altro che nulla, non *compieranno*, nè *assolveranno* mai l' ente possibile, convertendolo in reale. E di vero il sensibile, essendo per sè stesso inconoscibile e subbiettivo, non intellettuale, nè obbiettivo, è rispetto alla nostra cognizione un pretto nulla ; e nulla sono i ragionamenti, che si fondano su principii derivati dall' idea dell' ente possibile, che è quell' altro nulla. Tanto che da qualunque parte vi volgiate, voi non potete evitare l' ateismo propriamente detto che abbracciando un perfetto nullismo; e negando ogni realtà.

Il Rosmini, non che avvedersi della semenza ateistica contenuta nel suo ente possibile, crede anzi *possibile* di *lavorare* sopra di esso *una rigorosa e fermissima dimostrazione a priori* [2]. Gioverà pertanto l'esaminare in succinto questo suo processo, e vedere fin dove possa paralogizzare un autore incaponito di una preconcetta opinione. Egli premette che la sua dimostrazione si fonda sovra *il solo dato dell'idea dell'es-*

[1] *Lett. di un Rosm.*, lett. II, p. 51, not. 1.
[2] *N. Saggio*, t. III, p. 326.

sere, senza far ricorso ad alcun altro principio o postulato [1]. Ciò presupposto, egli discorre così: « L'essere in universale, pensato essen-« zialmente dalla mente, è di tal natura... che da una parte non mo-« stra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denomina-« re un *essere mentale* o logico; ma dall'altra egli ripugna che sia una « semplice modificazione del nostro spirito, e anzi spiega egli tale at-« tività verso a cui il nostro spirito è interamente passivo e suddito [2]. » L'autore non ci fa indugiar molto tempo per darci lo spettacolo delle sue contraddizioni. Poteva egli esordire più disgraziatamente la *rigorosa e fermissima dimostrazione*, che ci ha promesso? Come? Voi dite che l'ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente*, e tuttavia lo fate *attivo*, e attivo in modo supremo verso di essa mente? Si può essere attivo, senza sussistere? Può la mente nostra essere *interamente passiva e suddita* verso una cosa, che non è reale e non sussiste fuori di essa? L'*azione* non è ella appunto la *sussistenza*, come il Rosmini ripete in mille luoghi della sua opera? Se adunque l'ente ideale *spiega un'attività verso il nostro spirito*, secondo che si afferma elegantemente in questo luogo, come può egli non avere o non mostrare alcuna sussistenza fuori di esso spirito? Il mostrarsi sussistente e il mostrarsi attivo non è forse una cosa medesima? E l'essere attivo verso lo spirito, senza sussistere fuori di esso, non è appunto essere attivo e non attivo nello stesso tempo? Egli sarebbe difficile lo stringere in così poche parole più cose contraddittorie, e il mettere più in chiaro l'assurdità della separazione rosminiana del reale dall'ideale. Ma l'illustre scrittore ha trovato il modo di vincere sè stesso nelle cose che seguono. « Noi siamo conscii a noi medesimi di nulla potere contro l'es-« sere, di non poterlo immutare menomamente: di più egli è assolu-« tamente immutabile, egli è l'atto di tutte le cose, il fonte di tutte le « cognizioni [3]. » Dunque l'ente ideale non solo è attivo, ma è l'atto stesso in persona, l'atto universale, l'atto di tutte le cose, l'atto assoluto; e tuttavia egli non sussiste; benchè atto e sussistenza siano perfettamente identici. Aveva io il torto di dire che anche il Rosminianismo, il panteismo e il nullismo sono identici? Imperocchè un ente, che è *l'atto di tutte le cose*, e quindi di Dio e del mondo, che cosa può essere, se non la sostanza unica dei panteisti? E se quest'ente non *sussiste fuori della mente*, non è egl. forza o indiare essa mente col Fichte, o negare ogni realtà cogli scettici e coi nullisti? « Insomma egli non « ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume che noi per-« cepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince e ci nobilita, « col sottometterci intieramente a sè [4]. » Noi siamo adunque nobilitati, vinti, soggiogati da un ente immutabile e necessario, che non sus-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 325, 326.
[2] *Ibid.*, p. 326, 327.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 327.
[4] *Ibid.*

siste, e che non gode pure della gretta esistenza di un granello di arena effettivo e reale. Ai demagoghi dei nostri giorni non potranno dispiacere un patriziato e un principato di tal sorta. « Oltracciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; ma sarebbe impossibile pensare « che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse. A« vanti di me il vero fu vero, il falso fu falso, nè ci potè mai essere un « tempo che fosse altro che così. È questo nulla? No certamente: che « il nulla non mi necessita a pronunziar nulla: ma la natura della ve« rità che risplende in me mi obbliga a dir: *Ciò è;* e ov' io non lo vo« lessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebbe egualmente anche a mio « dispetto [1]. » Ma a dispetto di tutto ciò questo benedetto ente ideale, con tutta la sua immutabilità, necessità, eternità e verità, non può avere la consolazione di sussistere, benchè questo privilegio si conceda sino ai finocchi. « La verità dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta « come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna « potenza, poichè non può concepirsi potenza che valga a disfare la ve« rità [2]. » Si noti che, secondo il Rosmini, tuttociò non risulta da un raziocinio estrinseco all' intuito dell' ente, ma è contenuto nell' intuito dell' ente medesimo, il quale *si presenta* allo spirito, *come una natura eterna*, *necessaria*, onnipotente. Nè potrebbe essere altrimenti; giacchè l' autore ci ha promesso di formare la sua dimostrazione *col solo dato dell'essere.* L'essere adunque *ci si presenta come una natura* dotata di tutte le perfezioni divine, e sovranamente attiva e efficace; e tuttavia *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente*, e perciò ha men valore di una bolla di sapone. Questa è la gran meraviglia, che non potea essere scoperta se non dall' ingegno del Rosmini. « E tuttavia io non « veggo come questa verità sussista in sè; io non ne sento che una for« za ineluttabile, una energia che si manifesta dentro di me, e la mia « mente e tutte le menti soggioga e soavemente domina, come un fat« to, senza possibilità di opposizione [3]. » La meraviglia cresce, perchè l'ente, che non sussiste, oltre all'essere una *natura eterna e necessaria* è anche *una forza ineluttabile*, cioè una sostanza causante e posta in un atto infinito, e *un fatto senza possibilità di opposizione.* Io noto specialmente questo cenno prezioso, che l'ente ideale è anche un *fatto*, e tuttavia non è reale. Ciò mi fa ricordare la rammanzina che mi avete data, quando mi accadde di dare il nome di *fatto* alla creazione, e mi accorgo ora di aver male interpretata la mente vostra. Imperocchè se il Rosmini, così accurato nel suo linguaggio, come ognun sa, dà il nome di *fatto* all'azione dell' Ente, benchè non sussista a parere di lui, convien dire che io abbia errato nel chiamar *fatto* la creazione, perchè ne ho inferita la sua realtà. La sola cosa, che mi fa scrupolo nel citato periodo, sono quelle parole: *tuttavia io non veggo come questa verità sussi-*

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

sta in sè: imperocchè, se per vedere che una cosa sussiste, bisognasse vedere eziandio *come sussiste*, non potremmo più conoscere alcuna sussistenza; il *come*, cioè l'essenza reale delle cose, essendo impenetrabile. Per discorrere coerentemente l'autore avrebbe dovuto scrivere: *e tuttavia io non veggo che questa verità*, cioè questa natura, questa forza, quest'atto, questo fatto eterno, necessario, assoluto, infinito ecc. *sussista in sè*; conforme a ciò che disse di sopra, affermando che l'ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente*. Nè si può supporre che variando la sua frase egli abbia voluto scambiar le carte in mano al lettore, quasi arrossendo di dire che una cosa *non sussiste* nel punto stesso che mostra la sua sussistenza assoluta; imperocchè abbiam veduto più volte che tali contraddizioni nelle idee e nelle parole non fanno paura al maestro nè ai discepoli.

Dopo questa bella analisi preparatoria l'autore entra nel corpo della sua prova. « L'essere dunque nella mia mente, o la verità, o il lume « intellettuale, è un fatto: » (benedetti i fatti!) « questo fatto mi dice « 1° che v' ha un effetto in me di tal natura, che non può essere pro- « dotto nè da me stesso, nè da nessuna causa finita; 2° che questo ef- « fetto vien prodotto da un oggetto a me presente, il quale non mi si « manifesta che nella mente mia, ma è tuttavia di tal natura, che egli « è intrinsecamente necessario e immutabile, indipendente dalla men- « te mia e da ogni mente finita [1]. » Ci avviciniamo al buono. Nota bene, o lettore, che qui siamo sempre nel cerchio delle cose, che non sussistono. Imperocchè, quantunque si parli di *oggetto* e di *effetto* e di *produzione*, queste cose non sono meglio reali che la *necessità*, l' *immutabilità*, l'*eternità*, la *forza*, l'*atto*, il *fatto*, e le altre entità vedute di sopra. Legati al dito questo e guardati dal dimenticarlo; chè altrimenti non potrai misurare l'altezza del raziocinio rosminiano. « Questi due « elementi mi conducono per due vie a conoscere l'esistenza di Dio. « Poichè se io applico al primo il *principio di causa*, io debbo conchiu- « dere: *Esiste una causa che esercita un'azione infinita, e che perciò dee « essere infinita*. Considerando poi il secondo elemento, io vedo che « quella causa che manifesta un'infinita energia è l'oggetto stesso del- « la mia mente, e che non mostra in sè altra esistenza che in una men- « te; quindi conchiudo: *La natura di quella causa infinita è di sussistere « in una mente, cioè di essere essenzialmente intelligibile*. A cui appli- « cando il *principio di sostanza*, ritrovo ch'ella non può essere un sem- « plice accidente, o in generale parlando, una semplice appartenenza « di una sostanza, come apparrebbe essere se fosse in sè un oggetto pu- « ramente mentale; di che conchiudo: *Esiste una* sostanza, *mente infi- « nita, la quale ha la proprietà di essere per se intelligibile, e quindi di « esistere altresì nelle menti, e come tale* è causa *di una infinita inergia*

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327, 328.

« *manifesta nelle menti nostre e di ogni nostra cognizione* [1]. » Tutto bene. Ma chieggo io: questa esistenza di Dio così bene dimostrata, mediante l'ente possibile, è ella una realtà? Ciance! Come mai la realtà potrebbe uscire da un discorso fondato su ciò che non è reale? La conclusione può forse contenere più delle premesse? No sicuramente. Dunque l'esistenza divina conchiusa dall'autore non può essere che un'esistenza possibile. — Ma nella conclusione si parla di sostanza, di causa, di sussistenza ecc. — Bene; ma se ne parla anco nelle premesse. Se dunque tali cose non importano la realtà nei principii, non possono inferirla anco nella conseguenza. Intendete dunque nei due luoghi una *sostanza*, *causa*, *sussistenza*, e se volete ancò una *realtà* possibili. — Ma una realtà non reale è una contraddizione. — Non secondo il Rosmini il cui supremo principio consiste nel separare il reale dall'ideale. In virtù di questa separazione egli ammette e dee ammettere una idea della sussistenza, che non sussiste, una idea della realtà, che non è reale. Quale natura eterna, necessaria, assoluta, efficace, onnipotente, e tuttavia non sussistente, che abbiam veduto di sopra, non è appunto una meraviglia di questo genere? Non è un Dio che non sussiste? Or se questo Dio può essere senza sussistere nel capo del sillogismo, perchè non potrà trovarsi anche alla coda nelle medesime condizioni? Quando il vostro maestro, dopo avere snocciolate tutte le perfezioni possibili del suo Dio possibile, ci aggiunge la realtà, e conchiude dicendo: egli sussiste; non è egli evidente che, secondo la regole immutabili della logica, questa realtà e sussistenza non possono essere che possibili, come la *natura*, la *forza*, l'*atto*, il *fatto*, e tutte le altre cose mentovate dianzi? Che se in un luogo si pigliassero queste varie entità come ideali e possibili, e nell'altro come reali e sussistenti, il sillogismo sarebbe vizioso, constando di due mezzi termini, e chi lo ha fatto (*proh nefas!*) meriterebbe un cavallo, da amministrarglisi, come toccò al precettore dei Falisci, per mano de'suoi discepoli. La qual fortuna non piaccia alle muse che avvenga a nessuno della scuola rosminiana. Voi vedete adunque che a me non ispetta il mostrare come la realtà possa essere non reale; ma solo che presupposto questo caso, (veramente un po' singolare,) nelle premesse del sillogismo, si dee ammetter pure nella conseguenza. — Ma la conclusione è fondata sui principii di sostanza e di causa, i quali sono assoluti. — Nol sono, nè il possono essere, secondo il Rosmini, più del suo ente possibile. Imperocchè tali principii sono fondati sopra di questo ente, e non hanno più valore di lui. Oltrecchè nel caso contrario, cioè, se i suddetti principii aggiungessero col reale effettivo e assoluto un nuovo elemento all'ente ideale, il Rosmini mancherebbe alla sua promessa di fondar la dimostrazione sul *solo dato dell'idea dell' essere*. Dunque i principii del suo

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 328.

ragionamento, (come l'ente ideale, e tutte le divine proprietà, che gli vengono attribuite,) sono faccende meramente possibili e subbiettive, che non escono *fuori della sua mente*, la quale è il cerchio magico, da cui egli non può scostarsi, e il teatro, su cui succede tutto il dramma del suo sistema. E però il suo Dio non è che possibile, logico, mentale, che è quanto dire rosminiano; atteso che la mente, in cui si recita il dramma è quella del Rosmini. Dal che se altri inferisse che *la rigorosa e fermissima dimostrazione dell' esistenza di Dio*, *lavorata* dal vostro autore, è una commedia o una farsa, la conclusione ci parrebbe assai giusta e difficile a contraddire.

La teorica della formola ideale costituisce l'esistenza di Dio creatore, come un assioma, senza nulla detrarle, come teorema. Ella è alienissima dalla temerità di certi filosofi, che con poco consiglio credettero di giovare alla religione, piantandola sullo scetticismo, o almeno pretendendo che il raziocinio non può dimostrare la verità, che le serve di fondamento, e ricorrendo per istabilirla o alla rivelazione sola, o a un certo intuito o sentimento naturale, che non si curarono di circoscrivere e di definire, a una certa inspirazione o spontaneità, come alcuni la chiamano, favorevole a ogni delirio dell'immaginazione, e ad ogni ardimento del fanatismo. La nostra dottrina mantiene tutte le prove dell' esistenza di Dio adoperate dai filosofi e dai teologi, le conferma, le illustra, le avvalora, rimovendone quelle antinomie, con che il Kant tentò di debilitarle, e mostrandone la legittimità col risalire ai loro principii, e chiarire ch'elle sono ricognizioni di un intuito primitivo. Ella insegna che la dimostrazione essendo una semplice trasformazione o per meglio dire illustrazione di un dato intuitivo, l' esistenza di Dio può essere, senza circolo, un assioma e un teorema, un principio e una conclusione, una verità intuitiva e una verità dimostrativa. A tal effetto ella porge una nuova spiegazione del raziocinio, e della tela logicale dello spirito umano; mostrando che il discorso, di cui la forma più perfetta è il sillogismo, è un semplice processo instrumentale, per cui la cognizione confusa dell' intuito si fa distinta in ordine alla riflessione. Dal che sèguita che la verità dimostrativa dell'esistenza di Dio si fonda legittimamente in sè stessa, in quanto è appresa primitivamente dall'intuito. Nè perciò tal dimostrazione è viziosa; sia perchè ella non differisce da tutte le altre, essendo tal condizione essenziale a ogni sorta di ragionamento, e perchè il circolo raziocinativo è solo vizioso, quando la conclusione è identica alle premesse non pure per la sua sostanza, ma eziandio pel modo, in cui è conosciuta. Così se si vuol provare una verità riflessiva colla stessa verità già riflessivamente conosciuta, v' ha paralogismo; non così se la verità riflessiva si prova colla verità intuitiva. Imperocchè il raziocinio essendo una semplice trasformazione del confuso nel distinto, esso è coerente alla sua natura, e

adempie il suo officio, quando v'ha diversità nel modo di conoscere fra le premesse e le conseguenze, benchè vi sia medesimezza nella cosa conosciuta. Questo procedere sarebbe solamente vizioso, se il raziocinio si avesse per un processo discopritivo di verità affatto ignote, (come si crede appunto volgarmente,) e non per un processo illustrativo di verità già imperfettamente conosciute. Ma tanto è lungi che la prima definizione del raziocinio sia buona, ch'ella si chiarisce per assurda; giacchè se il contenuto della conclusione non si racchiudesse in alcun modo nelle premesse, il sillogismo non potrebbe avere alcun valore. Perciò sebbene le prove dell'esistenza di Dio si fondino a parer mio sull'intuito di Dio stesso, elle sono legittime come quelle che vengono autorizzate da quella prima evidenza; e non tanto che siano utili, si debbono avere per necessarie, perchè perfezionano tale evidenza, recando a stato di notizia distinta e riflessa l'apprensione intuitiva. D'altra parte tali dimostrazioni, fondandosi non solo in certi principii astratti di dubbio valore, ma sul concreto obbiettivo e assoluto dell'intuito, ne ricavano una forza, che prima non avevano; e ci appariscono non più come discorsi umani, ma come oracoli di Dio stesso, che ripete e testimonia di nuovo all'orecchio della riflessione ascoltatrice, e collo strumento della parola logica la propria realtà, già rappresentata agli occhi dell'intuito primitivo.

Fermiamoci un istante a considerare questo nuovo modo di spiegare il raziocinio, replicatamente già accennato. Chiunque mette mano a raziocinare dee già avere una certa cognizione della verità, di cui imprende la prova, non potendo proporsi uno scopo, che non conosce, nè camminare a caso quando ordisce un ragionamento. Questa precognizione del vero da dimostrarsi ha luogo, in quanto la conclusione si contiene nelle premesse in modo ancora confuso; onde il ragionamento, che si adopera, è indirizzato a rendere distinta e perfetta tal notizia. Dal che conséguita, come dianzi avvertimmo, che il punto di partenza e quello di arrivo in ogni processo metodico sono sostanzialmente identici, e non differiscono fra loro, che pel modo e pei gradi della cognizione. Il che ha luogo non solo nel processo raziocinativo, ma in ogni sorta di progresso scientifico, anche rispetto alle scienze osservative e sperimentali; nelle quali, salvo i casi delle scoperte fortuite, ogni trovato scientifico è più o meno confusamente presentito o preconosciuto, e questa anticipata notizia serve di guida e di fanale allo scienziato per compiere il suo discoprimento, e mutar l'ipotesi in verità certa e positiva. Quasi tutte le scoperte e le invenzioni muovono da un'ipotesi; di cui le ricerche, le analisi, le osservazioni, le esperienze, i discorsi seguenti sono la verificazione. L'ipotesi è talvolta suggerita da un cattivo raziocinio o dalla sola immaginazione; e in tal caso ella fallisce al suo scopo, e non si può verificare. Ma ciò non succede ogni qual volta

ella viene somministrata dall' intuito; il quale porgendo alla riflessione il germe confuso di una verità, intorno alla quale essa riflessione si travaglia per isvolgerla e ridurla a maturità scientifica, non può essere stromento d' errori; onde *ogni felice ipotesi è una tesi anticipata, confusa e intuitiva.* L' intuito infatti, abbracciando colla formola ideale tutto il reale e tutto lo scibile umano, possiede il germe di ogni vero non pur necessario, ma contingente, che è quando dire di tutte le idee contenute nell' Ente, e di tutti i fatti appartenenti al giro delle esistenze successivamente conoscibili, e fondati sul *fatto idea* primitivo della creazione. Perciò ogni scoperta non solo filosofica e matematica, ma fisica, preesiste implicata nei dati intuitivi, come un germoglio, che colto dalla riflessione diventa un' ipotesi, e sviluppato, compiuto, condotto a maturità per opera della medesima, riesce una verità scientifica. Insomma non v' ha alcuna verità accessibile naturalmente allo spirito umano, che non si contenga potenzialmente nella materia dell' intuito, e non possa venirne districata coll' aiuto della riflessione. In ciò consiste la divinazione filosofica e scientifica, quella spezie d' inspirazione naturale, e d'istinto, che presagisce e subodora la verità prima di conoscerla distintamente e che è negli ordini del vero ciò che l' estro oratorio e poetico, e la vena inventiva degli artisti sono negli ordini del bello. Privilegio de' sommi ingegni nei campi della scienza; che fu notato da molti, ma spiegato, che io mi sappia, da nessuno. Egli è in questo senso, che la monade contiene in sè stessa virtualmente il principio di tutti i veri apparituri nel successo del tempo, secondo la profonda dottrina del Leibniz; se non che il sommo filosofo errò attribuendo a ogni monade creata la prerogativa della monade increata. Certo in ogni spirito preesiste potenzialmente ciascun atto libero e riflessivo, per cui egli scoprirà nuovi veri nei tesori dell'intuito, quasi cavatore industre, che trova i filoni e le vene preziose nelle viscere di una montagna. Ma l' atto conoscitivo del vero non è il vero stesso, non ne è il germe obbiettivo, che si contiene nella materia eterna dell' intuito, e non nello spirito dell' uomo. Il Leibniz, ponendo nella monade creata il germe obbiettivo del vero, errò gravemente, e spianò la strada alla filosofia critica, donde uscì poi il panteismo. Federigo Schelling colla sua filosofia della natura, recò a compimento l'error leibniziano, e nocque non poco alle scienze fisiche, introducendo quel vezzo di voler conoscere e stabilire *a priori* le leggi contingenti delle cose create, che ora soltanto comincia a dismettersi in Germania. Il voler fabbricare la scienza della natura *a priori*, cioè senza ricorrere alle osservazioni e agli esperimenti, è una insigne follia, non però evitabile, secondo i principii del panteismo; che immedesimando lo spirito umano coll' Assoluto, e collocando in esso lui il vero obbiettivo, è forzato a conferirgli i privilegi di Dio; il quale es-

sendo l'autore delle leggi cosmiche, non è probabile che abbia d'uopo di osservazioni, di sperimenti e di macchine per conoscerle. Tuttavia se il voler far il fisico e il naturalista senza i sussidi esteriori, è assurdo; non lascia però di esser vero, che lo scienziato non potrebbe valersi di tali sussidi, senza uno scopo scientifico, anticipato e ipotetico, e che questo scopo non si può cavare dai dati esterni, ma è somministrato dall' intuito. Tal è la parte di verità, che si contiene nella filosofia della natura già regnante in Germania, e nell'articolo summentovato della monadologia leibniziana. Le sole parti *a priori* delle scienze sperimentali sono lo scopo e l'ipotesi: la verificazione di questa e il conseguimento di quello non possono risultare che dall'osservazione e dalla esperienza congiunte col raziocinio. Ora lo scopo solo e l'ipotesi non fanno la scienza, o piuttosto sono la scienza incoata, bambina, virtuale, non la scienza adulta e messa in atto. L'intuito dà la prima, e la riflessione munita degli strumenti esteriori può sola somministrare la seconda.

Ora tornando alle scienze speculatrici e al raziocinio dimostrativo, dico che la formola ideale manifestandosi all'intuito dell'uomo, come un concreto abbracciante ogni realtà, e assoluto nel suo membro principale, porge una base inconcussa a tutto lo scibile. Dio e il mondo col nesso reciproco della creazione sono rappresentati da quella allo spirito nella loro concretezza; onde i due giudizi obbiettivi, che gli esprimono, sono due principii concreti, l'uno avente un valore assoluto metafisico, assiomatico, l' altro un' autorità relativa, fisica, immediata bensì, ma contingente, come quella dei semplici fatti. Il concreto ideale contiene ed esprime tali due principii in quanto è intelligibile; e l' intelligibile, in quanto si può distinguere, (non separare,) mentalmente dal reale, diventa un astratto. L' astratto non può essere concepito, nè sussistere, senza il concreto; ma nell' atto stesso che lo spirito lo pensa nel concreto, ne lo distingue mentalmente, e come distinto, gli dà il nome di astratto. Così i due concreti della formola, in quanto sono intelligibili, sono anche astratti divini; i quali ripensati dall' uomo, mediante la riflessione, diventano astratti umani, e danno luogo ai due assiomi della contraddizione e della ragion sufficiente, che rispondono al concreto assoluto e al concreto contingente contenuti nella formola. Questi due assiomi si distinguono dalla formola intuita, come l' astratto dal concreto; e hanno un valore obbiettivo e assoluto, perchè si fondano nel concreto assoluto, e nell' atto stesso che se ne distinguono mentalmente, son concepiti come inseparabili da esso. Il principio di contraddizione ha la sua radice nel concreto dell' Ente; la quale è pure comune al secondo assioma, in quanto è principio di ragione assoluta. Ma in quanto è principio di cagione, l' assioma della ragion sufficiente si fonda nel concreto dell'esistente, non già considera-

to in sè stesso, ma in quanto è prodotto dall'Ente, mediante la creazione, e si organizza con tutta la formola. Il valore adunque di questi principii, dipende dall'intuito dell'Ente creatore, di cui sono, per così dire, la notizia astratteggiata; tantochè l'ateista, il quale riconosce la verità di tali due principii, contraddice ai proprii dettati, e crede in Dio senza saperlo. Ma nello stesso modo che i principii sono staccati mentalmente dal concreto per opera dell'astrazione, essi vengono concretizzati di nuovo, e ritirati verso il loro stato primitivo per mezzo di un'altra operazione; la quale è il raziocinio deduttivo, la cui forma più adequata è il sillogismo, che per questo verso si può definire *il ritiramento del vero astratto verso il suo concreto primitivo*. La deduzione è una sintesi, mediante la quale le astrazioni dello spirito nostro ci riappariscono come astrazioni divine, cioè come idee risedenti nell'Idea e appartenenti intrinsecamente alla sua natura. Essa rifà adunque il lavoro disfatto mentalmente dall'astrazione umana; e giova in quanto ella rende distinta e riflessiva la notizia del concreto, che confusamente all'intuito apparisce. Così, ponghiamo, il concreto dell'Idea creatrice, splendiente all'intuito, porge alla riflessione i due principii della contraddizione e della ragion sufficiente, che in quanto sono astratteggiati dallo spirito, spiccano circonfusi di quella distinta chiarezza, che è propria delle cognizioni riflessive. Il primo dei due concreti, sui quali s'innestano, cioè l'Assoluto, essendo di sua natura sovrasensibile, non apparisce ancora alla riflessione che in modo molto confuso, e come si trova espresso dalla formola ideale nella nozione complessiva di Ente assoluto. Ma il secondo, cioè l'esistente, essendo accompagnato dal sensibile, che nello stato attuale e degenere dell'uomo fa una grande impressione sopra di lui, lo occupa davvantaggio, e diventa in breve così distinto, come si trova essere, specialmente nei fanciulli e nei rozzi, la nozione delle cose materiali e sensate, che gli attorniano. La riflessione adunque, armandosi di questo concreto, e applicandovi il principio della ragion sufficiente, risale sillogizzando al concreto assoluto; e non solo lo raffigura come l'Ente in modo complessivo, ma acquista una notizia spiccata e precisa delle sue varie perfezioni, come l'eternità, l'immensità, l'infinità, e via discorrendo. Ecco in che consiste il processo logicale e discorsivo della mente; la quale ricompone per tal modo il concreto primitivo della formola, aggiungendovi però una perfezione di conoscimento, che prima non aveva luogo, e che non è ottenibile, se non per mezzo del raziocinio. Dal che si vede, come, secondo la nostra teorica, l'esistenza di Dio possa essere nello stesso tempo un assioma e un teorema, e cavi anzi la sua evidenza e certezza radicale, come teorema, dalle stesse doti, che l'accompagnano, come assioma.

X. *Il sistema del Rosmini conduce finalmente al razionalismo teologico, ed è acattolico ne' suoi principii, e nel suo progresso.* Anche le prove di questa asserzione, come quelle delle precedenti, risultano da molte parti del sistema rosminiano. Una delle affinità di questo col moderno razionalismo consiste nella propensione che mostrate a far del mistero della Trinità un teorema naturale, sia ammettendo in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, (assunto contrario alla sana teologia cattolica,) sia immedesimando il Verbo divino col vostro ente possibile, come fa più volte il vostro maestro, e aprendo così il varco a chi asserir volesse che il Verbo divino è solamente possibile, che non sussiste fuori della mente dell' uomo, (come affermano veramente molti razionalisti francesi e tedeschi, rinnovatori delle antiche eresie dei nomalisti e di Sabellio ,) e altre simili empietà [1]. E notate che sforzandovi di rendere razionale il mistero della Trinità, che è il più sublime e impenetrabile di tutti, non v' ha più alcuna ragione plausibile, per cui non tentiate di fare lo stesso intorno all' Incarnazione, al peccato originale, all' eucaristia ecc. rinnovando in Italia gli scandali dati più volte dagli scrittori ai nostri vicini. Ma non è mia intenzione di stendermi qui davvantaggio su questo articolo già menzionato [2], e per amore di brevità mi ristringerò a pochi cenni su tre dogmi acattolici, che governano il vostro sistema o risultano da esso.

Il primo dei quali, chi volesse esprimerlo con una formola concisa e efficace, potrebbe dire che il vostro sistema è un Arianesimo filosofico. Il quale nome mi pare adattatissimo al vostro errore, purchè se ne rimuova la nota di eresia, non applicabile a un' opinione , che quantunque falsa, non fu sinora condannata dalla Chiesa, e si guardi solamente alla somiglianza intrinseca, e agli effetti delle due dottrine. Che cosa infatti volevano gli Ariani? Distruggere il dogma della divinità del Verbo e con essa quella di Cristo, spiantando per tal modo la base divina della religione, e assegnando a questa un fondamento umano.

[1] Da quanto ci rivela il sig. Tarditi (Lett. I, p. 11, 12 ; Lett. II, p. 37 ; Lett. III, p. 91), si può conghietturare che l' Ontologia rosminiana debba fondarsi sulle *tre forme realmente distinte dell'Ente*, cioè sulle tre persone divine, *razionalmente conoscibili*, secondo l' illustre Autore. In tal caso questa ontologia avrebbe una similitudine singolare con quella che il sig. di Lamennais ha stampata nel passato anno ; la quale, come dottamente ha mostrato il Mamiani, non è che una copia del sistema del Campanella, e uno di quei numerosi forti che la Francia in ogni tempo ha fatti all' Italia (Mamiani, *Dell' ontologia e del metodo*. Parigi, 1841, cap. 3). Questa parentela almeno probabile del Rosmini col Lamennais, aggiunta alla consanguinità ormai indubitata dell' illustre Italiano col Cousin, è degna di gran considerazione, e può porgerci qualche fiducia di veder fondata nella nostra penisola una scuola di razionalismo teologico capace di gareggiare con quella dei Tedeschi nostri vicini. Il che accresce il nostro desiderio di conoscere appieno un' opera, che veduta così da lungi e quasi per cerbotana, promette incrementi tanto maravigliosi alla filosofia cattolica in Italia.

[2] Nel principio di questa risposta accennai di esitare sul senso dato alla *forma ideale divina* dal sig. Tarditi nelle due prime sue Lettere ; ma la terza, che mi giunse più tardi, leva ogni dubbio a questo proposito.

Ora voi fate la stessa opera riguardo alla ragione, esautorandola della sua divinità, facendone un lume creato, una cosa insussistente, subbiettiva, umana, e introducendo così l' ateismo nelle radici della filosofia. Avvertite bene ch' io parlo della ragione obbiettiva, cioè della verità in sè stessa, la quale, secondo le Scritture e la tradizione cattolica, è Iddio stesso, non essendovi nulla da nostra parte, se non l' intuito di essa [1]. La verità è il sole eterno, il quale non è meglio nella mente contemplatrice, che il sole materiale negli occhi del corpo letizianti della sua luce. Ora voi dite espressamente che « la Verità è appunto qualche « cosa che non è Dio stesso, sebbene Dio sia la Verità [2]; » le quali parole, se oltre la loro enormità non inchiudono una ridicola contraddizione, vogliono dire che Iddio è la verità rispetto a sè medesimo, ma non rispetto a noi; onde la verità obbiettiva a riguardo nostro non può essere che una cosa distinta realmente da Dio. Ora questa sentenza è acattolica, perchè distrugge la divinità obbiettiva di quel lume razionale, senza cui non può consistere lo stesso lume della fede, e dà quindi alla religione medesima una base incerta, vacillante, impotente a sostener l' edifizio. Secondo la filosofia cattolica il lume razionale essendo obbiettivamente Iddio stesso, la ragione e la filosofia, come la religione, posano sovra una base saldissima e degna del tempio magnifico, che vi è sopra innalzato: laddove secondo la vostra, l'ente ideale che è l'unico mezzo della cognizione, essendo una cosa, che non sussiste fuori della mente, che non è Dio, (l' avete detto testè nel modo pù espresso,) la ragione e la religione si trovano campate in aria, o posano sopra l'umano e fragile puntello. Ora questo è un errore capitalissimo, donde si debbono principalmente ripetere tutti i traviamenti della filosofia europea dal nominalismo del medio evo e dal Cartesianismo fino ai sistemi dei dì nostri. La filosofia moderna, considerata generalmente, è atea ne' suoi principii; e la generale oscitanza, con cui si è lasciato introdurre questo venefico errore in molte scuole cattoliche, e ciò che ha ridotta la loro filosofia alla nullità presente. Non mancarono è vero nel seno della Chiesa uomini gravissimi, (fra' quali mi basti citare il solo Gerdil; splendido ornamento del concistoro nel secolo passato,) che avvisarono l' importanza dell' errore, e richiamarono gli spiriti alla vera dottrina; ma non furono uditi; e troverai anche ora uomini piissimi, i quali o professano in questa parte espressamente l' eterodossia cartesiana, (come per esempio il Rosmini,) o almeno considerano la quistione, come secondaria e poco degna che altri se ne occupi. Ma quanto maggiore è l' incuria dei più intorno a un errore, che si è insignori-

[1] Si può in un senso improprio dare il nome di verità alla cognizione della verità, cioè all' intuito che abbiamo di essa; ma in tal caso la verità è subbiettiva, e non ha alcun valore, se si disgiunge dalla verità obbiettiva, come l' intuito non ha alcuna autorità, se si sequestra dall' oggetto assoluto che gli è presente.

[2] Lett. III, p. 114.

to delle menti in un tempo o luogo particolare, tanto più è debito dei pochi l'opporvisi gagliardamente, e il gridare contro di quello, senza lasciarsi spaventare dalla consuetudine contraria e dalla moltitudine degli opponitori. Onde io non esito a pronunciare che, anche combattendo il materialismo, lo scetticismo, il panteismo e gli altri mostri della filosofia moderna, si sarà sempre fatto poco per ristorare la reina delle umane scienze e accordarla colla religione, finchè non si sarà stabilita *la divinità del primo principio dello scibile,* non già per metafora e coll' aiuto delle contraddizioni, come fanno i Rosminiani, ma con rigore veramente scientifico. E gli altri errori non saranno mai vittoriosamente sconfitti, nè si potrà impedire che rigermoglino con rigoglio novello, e producano altri secoli luttuosi, come quelli che abbiam valicati, se non si mette la falce alla radice del male. Perciò nello stesso modo che colle mie deboli forze io m' adopero per propugnare una verità, a cui ho consacrato lo scorcio della mia vita, io prego i giovani ingegni della mia patria, in cui le preoccupazioni non albergano, o non sono incurabili, e che hanno amore per gli studi speculativi, a indirizzare per questo verso le loro meditazioni; perchè sebbene oggi i più non curino tali cose o anche ne ridano, verrà una generazione più sana, che saprà riconoscere il benefizio e cavarne profitto.

La similitudine dell' Arianesimo col Rosminianismo per questo rispetto, apparisce anche nel modo, con cui il vostro maestro e i suoi discepoli patrocinano la loro dottrina. Ben sapete che l'enormità dell' errore di Ario avendo concitato contro di esso un grido universale, i suoi fautori avvisarono la necessità di palliarlo con sutterfugi e squisitezze di parole, tanto più sottili, che gli artefici di esse appartenevano per la maggior parte alla stirpe greca, ingegnosissima fra le nazioni. Di qui nacque il semiarianesimo, a cui si dee principalmente ascrivere la celere propagazione, la tenacità e l'infierire per ben tre secoli di quella funesta setta. I semiariani, che la pensavano sostanzialmente, come gli Ariani e Ario medesimo, se ne distinguevano per le astruserie delle idee, e il lambicco delle frasi; onde sebbene facessero del Verbo una creatura, ne parlavano tuttavia in tal modo, come se l'avessero avuto per vero Dio, non meno che i cattolici; di che nacquero quei tanti simboli dolosi, il grande inganno dei conciliaboli di Seleucia e di Rimini, e lo stupore del mondo, che ad un tratto si trovò ariano, secondo l'iperbolica espressione di san Girolamo. Una sola parola trovò sempre renitenti i subdoli settari ad accettarla, e servì di tessera ai cattolici per distinguere la labe eretica. Or siccome l' error del Rosmini risponde a capello negli ordini razionali a quello di Ario nei sovrarazionali, non è meraviglia, se nella scuola del primo si trovano tutti i raffinamenti ideali, gli equivoci, i viluppi, i diverticoli di costrutti e di parole, che contrassegnavano i seguaci del secondo; tanto che bene

spesso leggendo ciò che il vostro maestro dice del suo ente ideale, par quasi di leggere le cavillazioni degli Ariani, tramandateci da Atanasio e dagli altri Padri del quarto secolo. E voi medesimo non vi governate nello stesso modo, quando chiamate il vostro ente *divino* [1], *infinitamente all'uomo superiore* [2], negate che sia *una creatura contingente relativa* [3], e ne fate una *forma divina* [4]? Chi non crederebbe leggendo tali locuzioni, che voi immedesimate il vostro ente con Dio? Il Rosmini poi si esprime in termini non meno efficaci, poichè attribuisce al suo ente ideale l'infinità, la necessità, l'immutabilità, l'eternità, l'onnipotenza, lo chiama atto infinito, lume increato, divino, Dio, Verbo divino; la qual ultima sentenza ripetuta da lui in più luoghi e innalzata al grado di una teoria, gli dà una somiglianza ancor più grande con quegli antichi eretici; giacchè il Verbo del Rosmini, che *non sussiste fuori della mente* umana, ha tanto da far col Verbo divino dei cattolici, quanto quello degli Ariani e dei semiariani [5]. E coll'aiuto di tali gherminelle, voi sperate di sottrarvi al fato inevitabile del psicologismo, e di dar ad intendere ai semplici che voi professate una vera *ideologia* nel senso genuino della parola, e collocate in una cosa assoluta la base dello scibile. Ma badate che la vostra parentela filosofica coi più terribili eretici della Chiesa ci porge il modo di smascherarvi collo stesso ripiego, con cui i cattolici svelarono la pravità ariana, e la costrinsero a riconoscersi per quello che era. Imperocchè, quando altri vi chiegga, se il vostro ente ideale sia *consustanziale* con Dio, che cosa risponderete? Ardirete rispondere affermativamente? Oserete dire, che un ente, che non sussiste, è consustanziale con Dio, e che si può avere l'intuito di una cosa consustanziale con Dio, senz'aver quello di Dio stesso? Non credo; chè per quanto abbiate fatto il callo a pronunziare in tuono d'oracolo le più solenni contraddizioni, v'ha un certo segno, che il pudore vieta di trapassare anche ai più arditi in simili casi, onde imiterete gli Eusebiani, che dopo aver fatte tutte le concessioni verbali, che lor si chiedevano, s'impuntarono contro il *consustanziale*, e porsero così alla Chiesa un modo spedito di scoprire e annullare le loro arti. Negata la consustanzialità dell'ente ideale con Dio, o lo separerete da ogni sostanza e ne farete un bel nulla, ovvero lo incorporerete con qualche sostanza creata, e in entrambi i casi sarà chiarito che la vostra eresia negli ordini filosofici non è meno esiziale che quella degli Ariani in teologia. Il Cartesianismo infatti, di cui la vostra scuola è una semplice modificazione, è veramente un Arianesimo speculativo, che noi dobbiamo combattere non meno animosamente che i nostri antenati oppugnasse-

[1] Lett. II, p. 70. — [2] Lett. I, p. 12, nota 2. — [3] Lett. III, p. 114. — [4] Lett. I, p. 11; lett. III, p. 111.

[5] Vedi tutti i passi correlativi del Rosmini citati nella mia *Introduzione* tom. II, p. 735-738, 740 seg.

ro il suo fratello, tenendoci persuasi che dall'esito di questa controversia dipendono le sorti della filosofia e della religione [1].

Il secondo dogma eterodosso, che scaturisce dal vostro sistema è l'Ermesianismo, cioè la necessità di far precedere l'esame dubitativo alla professione della fede cattolica. Non potete ignorare le turbolenze, che questo sistema eccitò non ha guari nella Germania cattolica, e i cattivi semi, che vi lasciò; onde non vi dee stupire, se altri s'adopera gagliardamente per impedirvi il trapiantarlo in Italia. La necessità di un esame preliminare è inevitabile nel vostro sistema, poichè distinguendo l'idea dal giudizio, facendo precedere quella a questo, e stabilendo che ogni notizia di Dio è l'effetto di un raziocinio, ne conséguita che l'uomo non può pervenire a questa base della religione, se non per via di un certo discorso, che è un vero esame dubitativo. Nè vi potete già salvare ricorrendo al vostro solito sutterfugio, e dicendo che parlate dell'*ordine ideale della scienza*, e non dell'*ordine reale della vita umana* [2]; imperocchè il modo, con cui il Cristiano acquista la cognizione e la persuasione ragionevole della sua fede, appartiene al primo e non al secondo di tali ordini; se già non volete confondere contro il vostro dogma le cose colle cognizioni. E come mai la faccenda potrebbe andare altrimenti nel sistema rosminiano? Il valore logico delle sue conclusioni non dipende appunto dalle sue premesse, e dall'ordine tenuto in tutto il ragionamento? Se nella cognizione religiosa quest'ordine si mutasse radicalmente, e in vece di muovere dal possibile e dalla semplice idea, l'uomo incominciasse col reale e coll'affermazione giudicativa, il processo non sarebbe essenzialmente illogico e vizioso? E come mai un processo vizioso potrebbe partorire *l'ossequio ragionevole* della fede? Il voler introdurre nella filosofia un processo fondamentale contrario a quello del catechismo, è impresa contraddittoria e vanissima. Siccome la religione si fonda sulla ragione, e non sull'autorità sola, come vuole il Lamennais, i principii dell'ordine razionale non possono differenziarsi da quelli dell'ordine religioso; la filosofia e la teologia, benchè diverse nel loro progresso ulteriore, come rami distinti che sono della scienza, debbono esordire secondo lo stesso tenore, in quanto escono da un tronco comune. Il quale è l'Idea, che produce ad un corpo quelle due discipline gemelle, e come intelligibile dà luogo alla filosofia, come sovrintelligibile alla facoltà teologica. Ma il sovrintelligibile non potendo pur essere negativamente pensato, nè indirettamente e analogicamente conosciuto, se non col sus-

[1] Non sarebbe anche difficile il provare che l'Arianesimo filosofico del Rosmini importa logicamente il Pelagianismo o almeno il semipelagianismo, perchè egli è impossibile il riporre in Dio la prima causa delle azioni, quando non si colloca in esso il primo principio dello scibile. E coloro che hanno penetrato addentro nella storia delle eresie sanno appunto che gli errori di Nestorio e di Pelagio nacquero da quello di Ario.

[2] Lett. II, p. 66.

sidio dell' intelligibile, questo ne' suoi principii fa pur parte della religione e ne è inseparabile. Se adunque la religione non può avere altro processo iniziale che quello della filosofia, l'Ermesianismo non può evitarsi, se l'esame dubitativo non si rimuove dalle scienze filosofiche. Ond' è che Cartesio introducendo un tal esame nella filosofia, lo introdusse eziandio nella fede; tanto che la sua sentenza non differisce essenzialmente da quella di Lutero, ed è una semplice trasformazione speculativa del protestantismo [1]. Tutte le scuole, che uscirono dalla dottrina cartesiana, serbarono espressamente o tacitamente, e posero in uso il canone dell' esame preparatorio, come quello che in effetto non si può scompagnare dal psicologismo. Il quale, movendo dall' uomo, non può salire a Dio, se non per mezzo del discorso. E che cos' è il discorso, se non un vero esame? Chi comincia a raziocinare per convincersi di una verità, che dee essere la conclusione del suo raziocinio, non dubita egli di tal conclusione, finchè non ha compito il suo ragionamento? Se adunque io imputo l'Ermesianismo al vostro maestro ed a voi, io non vi fo alcun torto, attribuendovi ciò che risulta necessariamente dalle vostre premesse. Se io vi accuso d'introdurre nella religione il processo dubitativo della filosofia vostra, non fo che replicare ciò che voi dite, quando ripetete col vostro maestro che *la ragion naturale e filosofica è una propedeutica alla religione* [2]. Or se al parer vostro la filosofia da un lato dee procedere scetticamente e alla cartesiana, e dall'altro lato è una propedeutica alla religione, e dee andarle innanzi, ciascun vede quel che ne segua. Secondo i cattolici, la vera filosofia non può mai essere dubitativa, e quindi sebbene la ragion naturale debba precedere logicamente la fede e servirle di appoggio, non pertanto lo scetticismo non dee mai precorrere alla religione. L'esame dubitativo, essendo per sè stesso innaturale, illogico ed assurdo, non può mai essere permesso nè legittimato e tampoco prescritto; onde la Chiesa dice a tutti gli uomini: *credete*, e non *dubitate*. Egli è vero che quando un uomo per colpa propria ha perduta la fede, o per disgrazia di nascita e di educazione non l' ha acquistata, essendo egli costituito nell'errore o nel dubbio, da cui non può riflessivamente uscire, se non per mezzo dell' esame, la Chiesa lo consiglia di esaminare; ma in tal caso l'esame e il dubbio, che ne è inseparabile, non riguardano la verità e la certezza, di cui, secondo il presupposto, l'individuo, onde si parla, è sprovveduto, ma l' errore od il dubbio, che regnano nel suo spirito. Onde quando la Chiesa gli dice: *esaminate*, è lo stesso come se gli dicesse: *studiatevi di credere, e a tal effetto valetevi di quei principii, ai quali già credete contraddittoriamente al vostro scetticismo, e fuor de' quali vi sarebbe impossibile il fare il menomo esame*. Ma se un tal linguaggio si usasse verso il cattolico, che possiede già il vero nella sua

[1] *Introd.*, t. I, p. 337-350.

[2] Lett. II, p. 61.

pienezza, tornerebbe assurdo. Perciò l'esame dubitativo, a cui la Chiesa invita gli erranti, che sono fuori del suo seno, non è mai da lei conceduto a' suoi proprii figliuoli. Nè potrebbe ella concederlo, senza contraddizione; perchè siccome quel lume ragionevole, su cui s' innesta la fede, e da cui gli oracoli ecclesiastici traggono il loro valore, è già un atto di fede primitivo verso la verità rivelata all' intuito e ripensata per via della parola; siccome questa verità non è un' idea destituita di giudizio, ma un giudizio primordiale fatto da Dio, udito e ripetuto dall' uomo; siccome tal verità non è un'astrazione insussistente, da cui l'esistenza di Dio, che è il primo articolo del simbolo religioso, si debba dedurre per via di raziocinio, ma è Dio stesso rivelantesi allo spirito nella sua concretezza; siccome i ragionamenti, che si fanno in appresso, non sono indirizzati alla scoperta di questo gran vero, che già si possiede, ma solo ad accrescerne e a perfezionarne la cognizion riflessiva, rendendola più distinta e esplicata; egli è chiaro che se la Chiesa permettesse a' suoi figli l'esame dubitativo, ella darebbe loro facoltà di spegnere quel lume razionale, che già posseggono, e si governerebbe come un tribunale di sanità, che concedesse ai cittadini di appestarsi, per avere il diletto o l'onore di guarirli. Il falso processo della filosofia rosminiana è tanto più grave, che ella viene rappresentata dal suo autore, come una propedeutica della religione; quando gli altri psicologisti cattolici e segnatamente i semirealisti del medio evo, benchè professassero una filosofia difettuosa ne' suoi principii, aveano il senno di collocarla dopo la religione e farla precedere da essa. Per tal modo l'ontologismo del catechismo cattolico, che andava innanzi, correggeva sostanzialmente il difetto del psicologismo filosofico, e somministrava alla speculazione quella salda base, ch' ella non aveva in sè stessa [1]. Onde ne nasceva il gran dettato di quei tempi, che la filosofia dee sottostare, *ancillari*, *famulari*, alla scienza teologica. Laddove il Rosmini, facendone una propedeutica della religione, la mette al di sopra di essa; e benchè la chiami *un meschino abbozzo* della medesima [2], se fosse conseguente a sè stesso e men pio che non è, dovrebbe pur darle il principato, per ciò che spetta alla fermezza e all'autorità dei pronunziati,

[1] *Introd.*, tom. II, p. 121 *et al. passim.* Il P. Gaetano Ventura nella sua bella opera sulla filosofia, dettata in latino, ha avvertito il dogmatismo iniziale della buona filosofia scolastica nei bassi tempi. Certi scrittori, che non se ne intendono, vollero fare del Ventura un discepolo del Lamennais; quando l' illustre Italiano non assentì al Francese, se non per quel poco di vero che si trovava nelle sue opinioni, e recò nella quistione della certezza un senno e una dottrina di gran lunga superiori a quella di chi scrisse il Saggio sull' indifferenza. Il solo torto del Ventura fu la troppa modestia, con cui egli attribuì agli altri i propri trovati, e che gli fece spesso credere di esser semplice ripetitore, quando era correttore e miglioratore delle altrui opinioni. Ma chi oserebbe chiamar colpa una sì bella virtù? Egli è però da dolere che un tant'uomo, invece di far troppo caso di scrittori forestieri a lui inferiori di sapienza e non superiori d' ingegno, non si sia accinto più animosamente a riformare la scienza italica; chè egli possedeva tutte le doti a sì grande opera richieste.

[2] In un passo citato nella 2 *Lett. d'un Rosm.*, p. 67, not. 2.

dovendo la pietra fondamentale esser più salda dell'edifizio. Ma il vero si è che per l'uomo cattolico la filosofia, come scienza distinta, non è madre, ma figlia della religione, o vogliam dire sorella minore, che dee sottostare e ubbidire alla sua primogenita. Che se negli ordini attuali di Europa la filosofia si può tenere, parlando generalmente, come una propedeutica religiosa, o per parlar con Eusebio, una *preparazione evangelica*, com'era ai primi tempi della Cristianità, ciò nasce appunto, perchè lo scisma, l'eresia e l'empietà, che regnano sì largamente da più di tre secoli, hanno rinnovato il gentilesimo sotto gli occhi nostri. Ma per ricondurre i nuovi pagani alla fede non è consiglio opportuno l'insegnar loro una filosofia che muove dal dubbio, e ch'è il maggior nemico di quella, connaturandoli a questo processo vizioso, in vece di disavvezzarneli. E se anche sotto la penna di molti uomini religiosi la filosofia moderna è sterile, ciò avviene perchè ella è per genio e per essenza pagana ne' suoi principii.

Si può infatti immaginare qualcosa di più eterodosso che una dottrina, la quale incomincia coll' ateismo? E tal è di necessità la dottrina dei psicologisti, e l' ideologia del Rosmini, se pur vi piace di chiamarla con questo vocabolo. Imperocchè se Iddio non è il primo vero nell'ordine delle cognizioni, se non è conoscibile che per opera del raziocinio, l' uomo dee essere ateo almeno per tanto tempo, quanto gli occorre per convincersi di tal verità. Il fanciullo cattolico non potrà porger fede a chi gli parla del Padre ch' egli ha nei cieli, se non dopo che sillogizzando sarà pervenuto a persuadersene. Perciò la prima parola della Chiesa troverà in lui un miscredente; e il catechismo, in vece di procedere sentenziando con autorità assiomatica, come ha fatto finora, dovrà esordire esaminando, e in vece di essere un codice dogmatico diverrà una discussione scientifica, come quelle che si usano cogli ateisti e cogli scettici. Nè gioverebbe il dire che gli argomenti dimostrativi dell' esistenza di Dio sono così ovvii, che si possono spedire in un attimo; imperocchè ogni raziocinio, importando una serie di atti successivi dello spirito, esige un certo tempo, prima che si giunga alla conclusione; e durante un tal tempo il Cristiano e il cattolico sarebbero atei necessariamente. Nè importa che tal intervallo sia brevissimo; conciossiachè in morale tanto vale un minuto quanto un secolo, per ciò che spetta, non ai gradi, ma all' essenza delle operazioni. Laonde è così assurdo l' obbligare il cristiano a esser ateo anche per pochi istanti, come a permettergliela per tutta la vita. Il che non accade nel nostro sistema, che riconoscendo in Dio non solo un vero dimostrativo e un teorema, ma un vero intuitivo e un assioma, abilita l'uomo a professare tal verità fin dal primo istante ch' egli comincia a riflettere e l' ode a proferire dalla parola ecclesiastica. Imperocchè

l' esistenza di Dio, splendendo del continuo all' intuito, come prima la facoltà riflessiva del fanciullo entra in azione, mediante la parola religiosa, ella afferra quel vero supremo, come un principio assiomatico, e tutte le dichiarazioni e le dimostrazioni ulteriori non servono che a confermare e a perfezionare quella prima notizia. Per tal modo l'uomo può nel tirocinio cattolico esser teista fin dal primo punto, ch'egli piglia a riflettere; come già lo era dianzi in un certo modo e per quanto poteva esserlo, quando la sua cognizione trovandosi implicata e ristretta nel solo intuito, egli ci leggeva confusamente il primo vero, senza però saperselo ripetere e pigliarne veramente il possesso. Ma appena che la riflessione si attua, egli ne ha una vera notizia; anzi ella è questa idea che forma il primo atto riflessivo; onde non succede l'assurdo che l' uomo cristiano sia costretto a vivere per un certo tempo nel gentilesimo. Il che séguita all' incontro dai principii che professate; poichè, secondo voi, il primo vero non è che secondo, anzi ultimo, e forma non la base, ma il colmo solo della scienza [1]. E come potrete accordare questa dottrina colla natura e cogli attributi di Dio stesso? Se Iddio è l' intelligibilità per eccellenza, che si diffonde su tutte le cose, come può essere non intelligibile per sè stesso? S'egli è immenso e infinito assolutamente, come può essere escluso dal dominio dell' intuito? Se come creatore, egli è presentissimo alle sue opere, e più intimo assai allo spirito nostro che esso medesimo spirito, come potrà sfuggire alla sua immediata apprensiva? S'egli è il primo movente di ogni azione umana, come può non essere il primo principio di ogni discorso, la prima premessa di ogni sillogismo, il primo anello [2] di ogni ragionamento? Se l' uomo è fatto a imagine e somiglianza di Dio, e in virtù di questa dote partecipa di un raggio della intelligenza divina, e conosce il mondo e sè stesso, come potrà non apprendere in alcun modo l' originale, di cui è la copia? Gli occhi del corpo percepiscono il sole materiale così smisuratamente lontano da loro, e quelli dell' anima saranno ciechi al sole spirituale, che le è intimissimo, poichè come intelligibile

[1] Lett. II, p. 68, nota.

[2] Il sig. Tarditi non sa *comprendere* in qual modo una sintesi possa esser *fatta a anelli* (Lett. 2, p. 72). Eccomi a spiegarglielo. Ogni sintesi logicale è riducibile a una seguenza di sillogismo intrecciati insieme per modo, che l'uno entra nell'altro, mediante la medesimezza della conseguenza di ciascuno di essi colla maggiore del seguente, conforme al tenore di ogni prosillogismo. Ora per esprimere questa compenetrazione delle varie membra del discorso, la metafora degli anelli mi pare tanto più acconcia, ch' essa corrisponde al traslato volgarissimo, per cui si parla della *catena delle idee e del raziocinio*. E sebbene al mio critico non gusti troppo *la concatenazione* dei concetti, se si dee giudicare dal modo con cui egli discorre, tuttavia essendo egli avvezzo a *rompere i circoli*, non dovrebbe dispiacergli che altri annodi una catena, e a tal effetto si valga di *anelli*, purchè essi non siano quel di Saturno, o il ditale con cui si cuce, o certa piega che si dà ai capelli, o uno strumento d'astronomia, o un fregio d'architettura, e tampoco un diminutivo della parte più nobile del corpo umano.

l'irraggia, come prima cagione la crea e la muove, come prima sostanza l'informa e la sostiene? Lo spirito, che pure apprende le cose contingenti, che possono non essere, non potrà apprendere il Nenessario, la cui negazione è assurda negli ordini del pensiero come in quelli della realtà? Il Creatore sarà meno conoscibile della creatura? Avrà meno evidenza di un granello d'arena, o di un vilissimo vermicciuolo? E per qual cagione forse? Per difetto d'intrinseca luce, di universale efficacia, di vicinità e colleganza speciale col nostro pensiero? E che ha da fare il nostro pensiero per cogliere Iddio, se non ritornare al suo principio, e levarsi al suo fine? Non è egli del continuo circondato, signoreggiato, penetrato da Dio? E a che parte può volgersi, dove Dio non alberghi? Sia che si sparga nel mondo esteriore, o si concentri in se medesimo, sia che risalga alla sua origine, o al suo termine si addirizzi, sia che studi il vero così affisi nella contemplazione del bene e del bello, non trova egli dovunque l'Ente, che non ha limiti? Non vedete che il negare la percezione continua e immediata di questo Ente è un por confini alla sua natura e alle sue perfezioni? Che il fare della sua esistenza un semplice corollario e teorema, è un detrarre alla sua dignità negli ordini della scienza assai più nobili di quelli della realtà creata? Dunque mentre la prima vista, che bea il pargolo uscito alla luce, il primo volto, a cui egli sorride, è il volto materno; all'uomo creato a divina imagine, e sublimato da celeste cognazione, sarà interdetto l'intuito del comun Padre? Nol conoscerà che per via di autorità e di discorso, come si conoscono gli strani, e il primo atto della sua ragione nell'ingresso della vita intellettuale sarà il dubbio, la prima professione della sua innocenza, l'ateismo? Nè già potete dire che la rivelazione supplisca; perchè, lo ripeto, nel vostro sistema la parola rivelatrice non può cominciar sentenziando, ma sillogizzando. Non può dire all'uomo, che Iddio è, ma dee provarglielo dimostrativamente. La Bibbia e il Catechismo alla vostra stregua debbono procedere alla cartesiana, e pigliar le mosse col Rosmini dall'ente possibile. Essi camminerebbero a ritroso cominciando con questa sentenza: *Iddio creò il cielo e la terra;* come quella che a parer vostro non può essere un principio, ma solo una conclusione. Ora questa divina parola, che prima risuonò alle orecchie del genere umano, e prima si fa intendere a ogni individuo iniziato alla verità cattolica; questa parola, dico, collocata in tal luogo è assurda, inintelligibile, contraddittoria, se Iddio non riluce all'intuito perennemente, e non può essere conosciuto in alcuna guisa, se non per via del discorso. Vedete adunque, se la professione cattolica sia conciliabile colla vostra dottrina. Vero è, che voi chiamate il vostro ente possibile *luce increata e divina*, *Verbo di Dio*, *Dio*, e credete a buona fede con queste voci, non dirò di mascherare, ma di rimuovere in effetto l'ateismo iniziale del vostro sistema. Ma io non posso far buona l'arte d'indorar gli

errori colle parole; e quando la sapessi, e non fossi alieno quando che sia dall'adoperarla, non potrei certo farne uso in un tema sì rilevante. Imperocchè il tempo è venuto di pubblicare la verità tutta quanta, di dismettere ogni palliativo, di strappare inesorabilmente la maschera agli errori deplorabili, che regnano e turbano il mondo. In che stato questo si trovi al dì d'oggi, che spaventosa solitudine occupi le menti fra il frastuono delle città e delle ville, che sconsolata orfanezza pesi su milioni di anime bennate e gentili, che hanno perduto il comun padre, e vivono dolorando senza speranza di ritrovarlo, voi dovete saperlo, e meco senza dubbio ne piangete. Ma perchè l'ateismo, (dico l'ateismo scettico, non l'ateismo dogmatico, che per buona fortuna è rarissimo,) ha menato e mena cotanta strage, se non in virtù di un deplorabile errore, che da lungo tempo s'è insinuato nelle scuole filosofiche, e da Cartesio in poi vi regna da principe? Il quale errore si è che *Iddio sia una verità semplicemente dimostrativa e non intuitiva, meno certa, immediata e efficace dei primi principii.* Chiunque abbia avvertito quanto la via del semplice raziocinio sia lubrica e difficile a molti uomini, e quanto sulla più parte il discorso abbia meno forza dell'osservazione e della esperienza, non dovrà stupirsi, se l'aver fatto credere che la prima verità non risplenda d'immediata evidenza, sia riuscito ad annebbiare questa evidenza medesima presso una gran parte di coloro che attendono agli studi speculativi. Ciascun sa quanto il predominio di un cattivo processo scientifico possa talvolta sviare e corrompere i colti intelletti di tutta una generazione; e la storia della mente umana dall'età dei sofisti greci ai dì nostri è piena di tali esempi. Ma se in cambio di combattere gli errori predominanti, risalendo al principio che gli ha prodotti, s'attende a confermare questo principio, e a far credere che non sia complice delle sue conseguenze, bistrattando e svillaneggiando chi con migliore accorgimento si sforza di condur gli uomini per una via migliore; se gli apologisti della religione se la pigliano contro chi vuole instaurare l'idea divina nella scienza, come farebbero contro un sacrilego e un bestemmiatore, e confondono col morbo la medicina, dovrem conchiuderne non avere affatto torto coloro, che sperano in certi progressi maravigliosi e inuditi della specie umana.

L'ultimo dogma eterodosso, che nasce dai vostri principii, e si connette per modo intrinseco col precedente, consiste nel negare la necessità della parola per la riflessione. Siccome voi avete combattuta la mia dottrina su questo punto, e d'altra parte ho inteso affermare che le vostre lettere apologetiche sono state rivedute e approvate dal vostro maestro, (cosa che mi sa quasi dell'incredibile,) se ne dee conchiudere che nè il Rosmini nè voi non ammettiate l'assoluta necessità del linguaggio pel pensiero riflesso. E veramente voi non potete fare altrimenti; imperocchè siccome ogni parola, che abbia senso, è una proposizio-

ne esprimente un giudizio, se la mente umana intuitivamente e riflessivamente comincia da un' idea, che non contiene alcuna affermazione e non è un giudizio, egli è impossibile che il primo atto della riflessione abbia d' uopo della parola. Ma se all'incontro ogni idea importa un giudizio, la parola è necessaria, sia come strumento di quella replicazion dello spirito, che costituisce la riflessione, sia per render possibile l'apprensione riflessiva dell' oggetto ideale, che è il proprio termine della riflessione ontologica; il quale essendo in sè stesso un mero intelligibile non potrebbe il suo contatto collo spirito intuente essere afferrato dalla riflessione, se non assimilandosi a esso spirito, cioè pigliando una forma sensibile, e accompagnandosi ad un segno, qual è la parola. Oltre queste prove dedotte dalla natura della riflessione, la necessità del linguaggio per l' uso di questa è innegabile altresì come fatto psicologico; benchè anche il fatto finora non sia stato sottoposto a un'analisi compiuta e accurata. Platone, il Leibniz e dopo lui il Rousseau non fecero che accennarlo. Ultimamente il Bonald, e dietro lui Giuseppe di Maistre, e qualche scrittore della Gran Bretagna, fermarono da vantaggio l'attenzione universale su questa legge dello spirito, e diedero al teorema, che stabilisce l' impossibilità dell' invenzione umana del linguaggio, una certa celebrità, senza però aggiunger gran fatto all' analisi scientifica dell'una e alla dimostrazione dell' altro. Anzi per qualche parte nocquero all'assunto, sia mescendo ad alcune buone ragioni molti argomenti deboli e cattivi, sia esagerando la loro tesi col volere aggiungere al linguaggio la scrittura, e togliendo quasi ogni vena inventiva e spontanea allo spirito umano, sia in fine pretermettendo di rispondere in modo soddisfacente ad alcune obbiezioni, come quella che venne fatta dal Degerando, dedotta da ciò, che se non si potesse pensare senza parola, il fanciullo e il sordomuto non potrebbero mai apprendere l' uso della favella. Obbiezione speciosa, ma al parer mio non fondata; la quale però non si può risolvere, se non si distingue bene il pensiero intuitivo dal riflessivo, e non si studia accuratamente la natura dell'istinto. Ora i citati scrittori non avendo pure subodorata la detta distinzione, non potevano nè sciogliere le difficoltà proposte, nè dare un' analisi giusta e soddisfacente del fatto psicologico, nè spiegare il modo, con cui il linguaggio si apprende, nè per ultimo cogliere le vere attinenze delle idee coi loro segni; come accadde per esempio al Bonald, che spesso confuse i concetti colle parole che gli significano, e diede a queste un valore, che non può essere fatto buono se non dai rigidi nominalisti. Bisogna anche studiare la natura dell'istinto; il quale è la sola facoltà che può spiegar nel fanciullo il passaggio dall' intuito alla riflessione, mediante i segni arbitrarii, che gli vengono insegnati. E l' istinto, che guida il fanciullo nella prima disciplina, quando egli d' *animale diventa fante*, può porgerci per modo d' analogia un concet-

to di quell'istinto sovrannaturale e primitivo, che Iddio infuse nel primo uomo, quando questi apprese i primi segni senza aiuto di nudrice e di madre. Imperocchè tutte le potenze sovrannaturali si manifestano nell'uomo sotto la forma dell'istinto, cioè di un'azione ordinata e sapiente, che muove da una causa superiore alla natura. Ma gli scrittori moderni, che hanno trattato della necessità e dell'instituzione del linguaggio, non sono entrati in tali ricerche, e hanno ammesso per risolvere il problema un portento particolare e assoluto, senza determinarne il modo, e senza tentar di ridurlo a quell'istinto straordinario e primitivo, che, sebben prodigioso, si appoggia sull'induzione, e senza il quale non si possono spiegar le origini. Giulio Simon, che appartiene alla scuola eclettica dell'università di Parigi, si esprime a tal proposito nei seguenti termini: « Quand on vient à considérer de près cette théorie du langage, la faiblesse des preuves à l'appui, la difficulté « presque insurmontable de la rendre évidente fût-elle vraie, on ne sait « ce qu'on doit admirer le plus, ou de l'imprudence des chefs de l'école, ou de l'aveugle crédulité le leurs disciples. M. de Maistre a un si « grand style, une allure si noble et si fière il montre tant de confiance « à prendre pour axiomes les paradoxes les plus hardis, qu'il ôte quelquefois le temps de réfléchir; et pour M. de Bonald, à défaut de bonnes raisons, il accumule les mauvaises avec tant d'art, il les présente « et les retourne si habilement, qu'il en forme un réseau dont on sent « la faiblesse, et qu'on a pourtant de la peine à rompre. Au fond, tant « de volumes écrits sur cette matière peuvent se résumer facilement, « et il suffit presque de les résumer pour les réfuter; car s'embarrasser « avec eux dans les puérilités où ils veulent entraîner leurs adversaires « c'est se laisser prendre à leur tactique, et s'exposer à perdre de vue « les points capitaux de la discussion. Pour démontrer *à priori* que les « hommes n'auraient pu inventer le langage, ils n'ont et ne peuvent « avoir que quatre arguments [1], » i quali sono gli allegati dal Bonald e dal Maistre. Il sig. Simon avrebbe forse parlato con un po' meno di fiducia, se avesse avvertito che gli autori citati non poterono con tutto il loro ingegno altro che abbozzar la quistione, essendo sforniti delle cognizioni psicologiche e ontologiche opportune, e ignorando sovrattutto la distinzion fontamentale fra l'intuito e la riflessione, ch'è l'importanza del tutto in questa materia. Ma siccome il sig. Simon benchè faccia professione di filosofia e l'insegni, credo, in Parigi, non mostra di esser meglio informato di questa distinzione, (di cui pure avrebbe potuto trovare qualche cenno benchè molto inesatto, nelle opere del sig. Cousin suo maestro,) non è da stupire, se risolutamente afferma che *non vi possono essere* altri argomenti fuori dei quattro da lui anno-

[1] *Revue des deux mondes*, t. XXVII, p. 533, 534.

verati, per dimostrare impossibile che l'uomo abbia inventata la prima lingua. E anche nell' esaminare questi quattro argomenti e nel ribatterli egli si governa con una leggerezza veramente straordinaria, non dirò in un giornalista francese, ma in un professore, che s' inchina a scrivere nei fogli pubblici. Il sig. Simon appartiene a quella scuola, che sotto sembianti moderati e religiosi, e guidata al parer suo da ottime intenzioni, mira a debilitare, (per non dir di più,) il cattolicismo in Francia; scuola rinnovatrice del Cartesianismo, la quale nella guerra mossa contro la religione ha presso a poco verso l'antica setta la stessa proporzione, che le burlesche baruffe della Fronda verso le guerre feroci della Lega. E veramente se dal Cartesianismo antico uscì lo Spinoza, tremendo ingegno, e il gran Malebranche pigliò occasione di filosofare, la scuola moderna ha partorito un nuvolo di scrittori, il valor dei quali dee essere manifesto a chi conosce le loro opere.

L'ampiezza della materia non mi permette di esporre qui i miei pensieri sulla necessità della parola; i quali mi porgeranno argomento opportuno per uno scritto particolare. Noterò solo in ordine al mio proposito, che questo teorema è di massima importanza nella scienza della religione, come quello che è intimamente congiunto coi due fatti sovrannaturali della rivelazione e della Chiesa. La parola è infatti inseparabile da queste due cose; tanto che il dimostrare la necessità di essa è un provare la necessità del lume rivelato institutore della società e civiltà umana, e del magisterio ecclesiastico conservatore di esso. Se non che la rivelazione, in quanto non è una semplice ripetizione e dichiarazione dell' intelligibile, ma una manifestazione del sovrintelligibile per via di analogie, appartiene direttamente all' Idea, che fuori di essa non può avere la sua pienezza; onde il Cristianesimo ci apparisce, come l' *Idea compiuta, e il solo sistema speculativo e pratico, che risolva tutti i problemi che importano, e a tutti gli umani bisogni supplisca*; privilegio che basta a chiarirne la divina origine. La Chiesa poi è la parola adequata dell' Idea; perchè fuori di essa non si rinviene incorrotto quell'eloquio divino, che il primo padre dell'umana famiglia ricevette dal Creatore, e che si ricerca ad esprimere compitamente, e con precisione efficace, il vero ideale. Or siccome la filosofia non può aver luogo senza la riflessione, che abbisogna della parola, come di necessario strumento; e siccome questo strumento non si trova perfetto fuori del magisterio cattolico; il verbo ecclesiastico è il solo mezzo opportuno, con cui si possano instaurare le scienze speculative. Onde ho creduto in un' altra mia scrittura di potere a buon diritto esortare a pigliar questa impresa i miei compatrioti, come quelli che posseggono in modo speciale quel gran privilegio. Conciossiachè la Chiesa cattolica parla perpetuamente per la bocca di Pietro, che ne è il capo, il cuore e la lingua; ed ivi alberga l' oracolo, che porge i responsi autentici e divi-

ni, dove il principe degli apostoli fermò la sua sede. Il risorgimento della filosofia, primogenita della religione, vuol dunque essere opera italica, perchè dee nascere da quella parola, che non risuona in nessun luogo così scolpita e solenne, come in Italia. Conciossiachè nello stesso modo che l'idea di Dio stà in capo a tutto lo scibile, fra i vari popoli colti quello dee moralmente aver le prime parti e timoneggiare la scienza principe, al quale appartiene in certa guisa il titolo di divino. Ma se gl' Italiani incuriosi dalla loro prerogativa e dell'alto ufficio, a cui vennero predestinati, chieggono agli strani pensiero e favella, sarà indarno che l'eredità patria si possa risuscitare. Il che è sì vero, che i nostri migliori ingegni, dal venerando Galluppi, che primo alzò in questo secolo contro la falsa sapienza gallica una bandiera italiana, fino al Mamiani, che con elegante facondia invitò di recente alla gloriosa impresa i suoi compatrioti [1], sono persuasi che l' instaurazione del senno umano uscir debba dalla penisola. Ma l' invito e il grido e l'esempio animoso sinora furon inutili; e la turba spensierata leva tuttavia verso le alpi uno sguardo di desiderio e di speranza, senza ricordarsi che dai tempi di Belloveso e di Brenno a quelli di Attila, del Barbarossa e del Buonaparte, ogni civile e intellettuale barbarie piovve da quelle rupi. Laonde, se paresse ad alcuni benevoli ch' io sia troppo infesto alle influenze forestiere e sovrattutto francesi, gli pregherei di avvertire che qui si tratta di vita o di morte, e che la mollezza è delitto nei casi estremi della patria. In quale stato le vie di mezzo ci abbiano precipitati da ben tre secoli, è inutile il dirlo a chi nol sente da sè. E il serbare intatta la penisola dalla lue forestiera è opera pietosa eziandio verso le altre nazioni; le quali pagano amaramente il fio dell'averci usurpata la signoria legittima. L' Europa divisa di credenze, d' instituzioni e d' interessi civili, o è lacerata dai tumulti e dalle guerre, o fra i prosperevoli incrementi delle sue arti ed industrie, e gli altri benefizi della pace, inferma languisce, perchè è ricaduta nell'anarchia spirituale dell' età pagana e dei tempi barbari. Imperocchè quanto la monarchia universale, tentata da Carlo Quinto e da Napoleone, sarebbe infausta ai popoli e nemica dei loro progressi; tanto un imperiato morale è necessario a mantenere la concordia e la vita dello spirito nel gran corpo delle nazioni. Ed è senza fallo questa parte di vero, che fece arridere a quel sogno antico e funesto i due supremi ingegni, che dettarono la Teodicea e la divina Commedia. Ora il principato intellettuale di Europa, e per essa di ogni paese costumato e gentile, appartiene dirittamente all' Italia, non già solo per qualche vanto di natura o di fortuna, ma perchè la cultura nostra essendo opera del Cristianesimo, e abbisognando del suo concorso per durare, crescere e propagarsi, ivi dee risedere il sovrano motore di quella gran macchina, dove la religione

[1] *Dell' Ontologia e del metodo*, p. 156.

ebbe culla, stanza, regno non interrotto, e donde mossero le sue colonie fino agli estremi del mondo. Che se il pacifico imperio del pontefice romano pare a molti scaduto dall'ampiezza e dallo splendore, ch'ebbe nel sorgere della civiltà moderna, qual n' è la causa prima e principale, se non la mutata fortuna dei popoli italici? La quale come tosto ritornerà nella pristina grandezza, rifiorirà la mistica verga dell'Aronne immortale del Vaticano, e le nazioni divulse e oggimai non avvezze a vedersi e ad assaggiarsi che in battaglia, faranno di nuovo un solo ovile sotto un pastore [1]. L' indebolimento del primato italiano, e poscia la sua rovina, lo sperpero di questo potere, quasi spoglia del vinto divisa fra i vincitori, fu la vera cagione di quelle lunghe ed orribili calamità, che afflissero i nostri padri, e di quel letargo inquieto, in cui è immersa l' età presente. Da ciò nacquero lo scisma, l' eresia, la miscredenza, le guerre secolari, le rivoluzioni violente e spaventevoli, e gli altri mali, che nei bassi tempi furono effetto della barbarie superstite, ma che ora, (divario notabile,) rampollano dall' incivilimento, il quale gli fomenta e gli educa, invece di sterminarli, perchè fu viziato nelle radici. Invano altri popoli ricolsero lo scettro lasciato a terra e si sforzarono di risuscitare a lor profitto una potenza abbattuta; chè i domini contro natura sono tirannici e non fruttano. Imperocchè alcuni di questi popoli posti a settentrione e sull' orlo di Europa, non possono influire per modo pacifico e durevole nel rimanente di essa; e a tutti mancano quella celeste elezione e quelle condizioni storiche, che alla sublime e paterna dittatura si richieggono. Tal è fra le altre la nazion francese, a cui il sito felice, il genio vivace e ambizioso, la versatilità dell' ingegno, la facilità del sermone [2] la disinvoltura

[1] Il pontefice romano è negli ordini intellettivi e religiosi il vero *principe dei due emisferi, che piglia e serba il mondo, ed è signore del tempo*, (*Soulkarnein, djihanghir djihandar, sahib kiran*,) secondo la metafora energica e biblica degli Orientali. Questa e altre simili denominazioni usitate in Oriente, esprimono l' idea o vogliam dire il tipo dell' unità primitiva e finale della specie umana, adombrato in tutti i miti asiatici più vetusti; tipo ideale, che i grandi conquistatori da Dionisio e Sesostri fino a Timùr e a Napoleone cercarono in vano di effettuare colle armi, e che il Cristianesimo solo può mettere in atto colla parola. Il sottentrare del senso all' Idea, e della forza fisica alla morale, ha adulterato in ogni tempo quel concetto primigenio presso i varî popoli, prodotti i sanguinosi tentativi della monarchia universale, e sviata la stessa gente eletta, sostituendo l' aspettativa di un liberator temporale a quella del vero Messia, salvatore e restitutore dell' unità perduta nell' umana famiglia. Intorno ai suddetti vocaboli, vedi l' Hammer. ((*Hist. de l' emp. ottoman*, trad. par Hellert, Paris, 1835, t. II, pagina 2, 3, 9.)

[2] La troppa facilità dell' idioma che si parla e scrive produce il cicalio della lingua e della penna, rende gli uomini vaghi d' improvvisare in ogni genere, e nuoce doppiamente alla forza e alla profondità del sentire e del pensare. La lingua francese è buona al più pei ragazzi, non per gli uomini. Ma anche ai ragazzi, se si vuole che riescano uomini, giova la fatica, giova l' avvezzarli a domar gli ostacoli e vincere la natura, mettendo loro nelle mani strumenti proporzionati. I tironi di Roma si esercitavano e allenavano alla guerra con armi assai più pesanti di quelle che usavano nelle vere battaglie. Niuno può calcolare quanto nelle giovani teste della Grecia e del Lazio la difficoltà e la ricchezza e il genio sintetico dell' idioma ch' erano costretti d' imparare, conferissero a rinvigorire le potenze

e l' amabilità delle maniere parvero conferire il diritto di sottentrare al defunto imperio italiano. E veramente ella lo gode e lo esercita, da che l' altrui viltà e pazienza, e la propria baldanza gliene diedero l'investitura. Ma con che pro? Dicanlo tutti i popoli culti, in cui gl'influssi gallici hanno guasti o spenti i costumi, le credenze, la letteratura, la lingua, e tronco ogni nervo di tempra e di virtù nazionale; giacchè quella stessa povertà d' idioma e frivolezza di spiriti, che agevolarono la signoria, ne resero calamitosi e quasi incurabili gli effetti. Imperocchè se l' Europa è divenuta bambina nei pensieri e nelle opere, se i buoni studi sono scaduti e le lettere imbastardite, se la morta filosofia prenunzia il fato imminente delle altre discipline, se ogni virilità e generosità di sentimenti e di azioni è spenta o divenuta rara e quasi un miracolo, e la mediocrità prevale universalmente sulla vera grandezza, se ne dee recar la cagion principale alle triste influenze dei nostri vicini. Dicalo la stessa Francia, che travaglia dolorosamente del morbo pestilenziale agli altri comunicato; la quale, rosa da esso fin nelle viscere, e mendica nella sua opulenza, comincia a presentire che la sua redenzione per la seconda volta dee uscir dall' Italia. La quale locata in mezzo alla region beatissima, che secondo un mito vetusto e fatidico è la propria sede e il regno di quel sole, che illumina e vivifica co' suoi raggi tutta l' Europa, piantata sul mare interno, per cui quasi con due braccia può stringere al seno ed affratellare con amplesso materno i due emisferi del globo, è quasi un vessillo di salute inalberato dalla Provvidenza al cospetto dei popoli, e venne fin dai tempi antichissimi preordinata all' educazione civile e spirituale del mondo. Il che ella sortì mediante quella schiatta ammirabile dei giapetici Pelasghi, donde uscirono gli Etruschi, i Greci e i Romani, e la cui vivace posterità si trova tuttavia sparsa e quasi immista sulle sponde del Liri, del Volturno e del Tebro. In niuna stirpe, come nella pelasgica, destinata a un reame universale e perpetuo, si videro così bene accolte e contemperate le doti più diverse, e all' eccelso ministerio opportune. Tali sono un acume d' ingegno vario e quasi incredibile, forza di raziocinio, fecondità e potenza d' immaginativa, attitudine a cogliere il vero nella speculazione, e il reale nella pratica, maschio vigore e costanza d' animo indomita, ardimento alla imprese ardue, e magnanimità straordinaria alle cose belle e grandissime. A questi pregi naturali Iddio soprannestò quei doni e titoli più eminenti, senza di cui è follia il pretendere l' imperio ideale, e sacrilegio l' attribuirselo. Lasci adunque

dell' animo e svolgere quelle della mente. Se i moderni Tedeschi parlassero una lingua povera, analitica e imbelle come la francese, vogliam credere che sarebbero pensatori e eruditi così profondi come sono? Il Botta, che non pecca per troppa filosofia nelle sue opere, fa alcune osservazioni veramente filosofiche e bellissime a questo proposito, che vorrei riferire, se non fossero troppo lunghe per una nota (*Prefaz. alla Stor. d' Italia contin. da quella del Guicc.*).

l'Italia di esser ligia e discepola delle altre nazioni, e ripigliando in sicurtà di coscienza la santa superbia, che animava i nostri antenati, aspiri a ritornare qual fu in antico maestra di senno all'universale. A tal effetto non si richiede il ferro, nè l'oro, nè buona fortuna; ma solo ingegno ed animo volonteroso per usufruttuare il divino tesoro, che il cielo ne ha dato. Nè abbiasi paura di offendere la burbanza o di eccitare la gelosia delle altre genti; le quali, dopo un breve sdegno, benediranno i novelli apostoli, ringrazieranno la nazione salvatrice, che le avrà sottratte alla rovina, e ravviate sul sentiero di un nuovo incivilimento. Giacchè nei termini, a cui le cose sono ridotte, vano è lo sperare la salute di Europa, senza una missione di civiltà e di sapienza veramente evangelica, che è quanto dire cattolica ed italiana. Senza questo rimedio, gli stessi incrementi e progressi materiali mancheranno, la forza e la prosperità degli stati verranno meno, e l'Europa occidentale e australe sarà aperta alle illuvioni di nuovi barbari. E la barbarie esteriore accoppiata all'interiore partorirà un altro medio evo, e molti secoli d'ineffabili calamità, finchè dai paesi oltreatlantici vengano per avventura nuovi Pizarri e nuovi Cortesi di un'altra stirpe a contemplare le superbe ruine di Parigi e di Londra, e porre al giogo le scarse reliquie de' lor selvaggi abitatori.

LETTERA UNDECIMA.

Lodato sia il cielo, sig. Tarditi, poichè coll'ultima vostra epistola mi date facoltà di ripigliare e di finire la controversia incominciata, senza far violenza al mio genio e alla mia consuetudine. Imperocchè, se a voi dispiace l'udire chi *vi parli in modo disgradevole* [1], a me non garba meglio il dir cose disgradevoli a nessuno; e non inducendomi a farlo, se non sforzato, so grado a chi mi libera da questa necessità. Il che voi fate, assicurandomi delle vostre benevole disposizioni a mio riguardo, e protestando che non avete mai avuto intenzione di smaccarmi o di farmi ingiuria. Io tengo la protesta per sincerissima, non avendo mai dubitato della vostra lealtà, anche quando mi credevo di aver perduta la vostra benevolenza; e godo di vedere rinfrescata la nostra vecchia amicizia, e dissipate quelle ombre che l'oscurarono. Ma nello stesso modo che io credo a voi le vostre intenzioni essere sempre state, quali mi dite, propizie e amorevoli, voi dovete credere a me che non vi avrei trattato, come feci, se non fossi stato persuaso del contrario. E la mia persuasione fu cagionata parte dai vostri modi, e parte da quelli dell'uomo, che voi riconoscete e venerate come maestro. Quanto a voi, io voglio appellarmene al vostro stesso giudizio, e stare alla sentenza che voi medesimo pronunzierete, purchè vogliate rileggere pacatamente le vostre lettere, in ispecie la seconda e la terza, misurandole, non dal vostro animo, ma dal loro tenore, come fareste della scrittura di un terzo, che vi fosse sconosciuto. Certo converrete con tutti quelli che le hanno lette, che l'autore di un tal componimento mostra di tenere il suo avversario per un uomo inetto a coltivare la scienza, di cui si occupa, e per ignorante i primi elementi di essa. Che divario fra il vostro procedere apparente e quello degli scrittori cortesi, non dico verso i loro amici e compatrioti, specialmente se costituiti in certe condizioni di fortuna che meritano qualche riguardo di urbanità, ma verso gli stranieri, e gli uomini perfettamente ignoti! Para-

[1] *Lett. d'un Rosm.*, pag. 185.

gonate, se vi aggrada, lo stile seguito da voi con quello che io tenni verso il Rosmini nella mia Introduzione. Niuno certo vorrà negare, che combattendo apertamente in quest'opera il sistema professato dal nostro compatriota, io abbia mostrato verso la sua persona e il suo ingegno un'altissima stima, e accompagnata la mia critica con tali lodi, che voi stesso non avete saputo trovar le più belle per commendarlo nello scritto vostro. Or quando voi per rispondere a una censura così moderata e così riverente, mandaste al palio le vostre lettere scritte in quel modo che tutti sanno, poteva io credere che non movessero da un ingiusto e superbo risentimento? Quando le ebbi lette, tre partiti mi si affacciarono allo spirito intorno al modo, con cui potevo governarmi; e li ventilai a lungo, prima di eleggere, perchè non soglio operare a caso, nè lasciarmi trasportare allo sdegno, come voi credete. L'uno si era di tacere affatto, e di lasciare che la mia Introduzione si difendesse da sè medesima. Io avrei pigliato volentieri questo partito, come il più consentaneo al mio pacifico umore, al desiderio che nutro di vivere tranquillo e di non turbare la tranquillità degli altri; giacchè coloro che mi attribuiscono sentimenti contrarii, e mi credono vago di *guerreggiare*, s'ingannano di gran lunga, e si mostrano ignorantissimi della mia indole e del mio costume. Oltre che, tacendo, avrei anche evitato di entrare in una controversia spiacevole con un mio compatriota ed amico, quale voi mi siete, e di porgere al mondo occasione, onde accusarmi di bile teologica; accusa che si suol dare dai sapienti del secolo, (i quali, come ognun sa, sono gente pacatissima,) contro chi difende il vero con qualche fervore, quando egli sia vestito di negri panni. Quanto io sia capace d'ira teologica, lo sanno anche coloro che meco usano famigliarmente. D'altra parte, io non poteva dissimularmi che, tacendo, correva il pericolo di pregiudicare al vero; perchè essendo io persuaso dell'intrinseca falsità del Rosminianismo, e tenendolo per funesto alla religione e agli studi filosofici, quando mettesse piede nelle scuole cattoliche, senza essere almeno corretto da notabili e radicali temperamenti, il mio silenzio sarebbe paruto a molti una tacita confessione di avere il torto, o almeno di essere impotente a difendere le mie ragioni. E già fra i Rosminiani si bucinava che i miei argomenti non reggevano a martello, e che dopo la vostra critica avrei messo le pive in sacco. Vero è che questo giudizio non era portato dai lettori imparziali della mia Introduzione, anche dopo la comparsa delle vostre Lettere; ma quanti si trovavano che conoscessero il mio libro uscito di fresco alla luce e appena entrato in Italia? Quanti che avessero avuto pazienza di leggere da capo a fondo, e di meditare un'opera di qualche mole, versante su materie astrusissime? E questa considerazione mi aggiungeva nuovi stimoli per farmi entrare in campo; perchè quando un uomo ha consumata la sua vita in uno studio, e comin-

cia a produrne i frutti con isperanza che non siano affatto inutili ai cultori della medesima disciplina, egli non dee consentire per una modestia e umiltà sconsigliata, che le sue dottrine ricevano lo sfratto prima di essere esaminate dai competenti estimatori, e che i suoi libri, per così dire, siano soffocati avanti di nascere. Imperocchè, se ciascuno è tenuto in coscienza a fuggir l'ozio, e ad operare indefessamente, secondo il suo potere, in pro degli altri uomini, egli è obbligato in virtù dello stesso principio a impedire che i suoi sudori e le sue fatiche riescano infeconde per opera dei male informati, o dei poco affezionati verso la sua persona. Ben sapete che come un padre ha il debito di tutelare la sua tenera prole contro i pericoli ed i mali che la minacciano, così un autore che dà fuori un libro, frutto di molte meditazioni e costatogli qualche lavoro, dee provvedere che la riputazione di esso non sia distrutta dagl'ingiusti e appassionati assalitori, prima che se ne dia sentenza dai buoni giudici. Chiunque abbia corse le vostre Lettere dee confessare che esse mirano a screditare affatto la mia Introduzione, e a metterla in voce di uno scritto leggero, incoerente, superficiale, dettato senza sufficiente cognizione della materia, e con quella profondità che il Voltaire, (a cui mi avete paragonato,) recava nelle discussioni più serie. La quale opinione sul mio libro, che ora sarebbe forse più difficile ad allignare, poteva mettere radice, quando l'opera era quasi ignota, e voi divulgaste la vostra critica. Calcolate tutte queste cose, e ragguagliati gl'inconvenienti delle due parti, mi parvero maggiori quelli che potevano nascere dal mio silenzio; onde imitando i prudenti, che eleggono in conto di bene i minori mali, deliberai di rispondervi. Ma stetti alquanto dubbioso sul modo, con cui era meglio procedere, cioè se dovessi riscrivere con dolcezza, ovvero mostrare risentimento dei termini da voi usati. Io inclinava per natura e per assuefazione alla via più mansueta; perchè se voi credete che io sia iracondo di complessione o mi lasci traportare allo sdegno, non mi conoscete. Se io mi adiro talvolta scrivendo, lo fo in prova e deliberatamente, quando mi pare opportuno, non mai per moto repentino e sconsiderato dell'animo; giacchè lo scrivere e lo stampare per impeto, mi pare indegno di uno scrittore; se già non è un ragazzo o un uomo senza cervello. Persuadetevi, sig. Tarditi, che in tutti i miei libri non v'ha una sillaba, che non sia stata da me ponderata e scritta con animo posatissimo, anche quando pare dettata dall'affetto e dalla passione. D'altra parte, voi ben sapete, che lo sdegno, purchè sia ragionevole, non è sempre vietato, anzi è talvolta prescritto. Per chiarirvi ch'io desiderava di passarmela con voi dolcemente e amichevolmente, vi allegherò un fatto, di cui non dubiterete, se già non volete tenermi per menzognero. Il quale si è che io avevo cominciato a rispondervi colla stessa cortesia da me usata a principio verso il Rosmi-

ni, ed era già bene innanzi nel mio lavoro; ma quando alla prima vostra lettera succedettero le altre piene di fiele e di risentimento, (giudicandone dall'apparenza,) mi parve di dovere mutar registro, scrivendovi su quel tuono che avete veduto. Imperocchè il mio scopo essendo il trionfo di quelle opinioni, che tengo per verissime e indubitate, io dovea eleggere i mezzi più acconci a conseguirlo. Ora in questo povero mondo il predominio del vero dipende non solo dalle ragioni, che si allegano, ma eziandio dal modo, con cui vengono espresse. Le buone ragioni sono sempre necessarie per vincere e consolidar la vittoria, ma solo non bastano le più volte a conseguirla; perchè molti lettori prima di pesare l'intrinseco valore di quelle, attendono alla franchezza e all'efficacia, con cui vengono proferite. E se veggono che l'autore le proponga timidamente e rimessamente, non degnano nemmeno di addentrarsi in esse e di esaminarne la sostanza: le stimano *a priori* deboli e insussistenti: credono che chi le adopera abbia poca fiducia nella bontà di esse: la sua modestia è recata a timore, la riserva a diffidenza, e la moderazione a debolezza; tantochè s'introduce ne'leggenti una preoccupazione sfavorevole alla perizia dell'autore, alla bontà della causa che egli difende, e quindi all'effetto della sua opera. Che gli argomenti da me allegati nel libro degli Errori siano di qualche peso, io non ne voglio altra prova che il Rosmini e i Rosminiani; i quali tutti non hanno finora osato imprendere seriamente la propria difesa, benchè le accuse che io mossi contro il loro sistema siano gravissime e intollerabili a ogni buon cattolico[1]. Ma se io avessi esposti tali argomenti con maggior riserva, se avessi ricambiato con termini manierosi e modesti le vostre punture, imitando quegli avvocati che rovinano la loro causa, patrocinandola fiaccamente per non osar rintuzzare la tracotanza degli avversari, i più avrebbero creduto ch'io era conscio di avere il torto, e non avrebbero nemmeno finito di leggere il mio libro. Niuno forse o pochissimi avrebbero attribuita la mia lenità a cortesia e mansuetudine: tutti o la maggior parte l'avrebbero recata a diffidenza ch'io m' avessi delle mie ragioni, a debolezza del mio ingegno, a paura che in me s' annidasse degli opponitori; cose tutte contrarie all' interesse della causa che io avvocava. Ora io dovea evitar questo scioglio, mostrando che non solo il mio parere era fondato su buone ragioni, ma che io era altamente persuaso della bontà di queste, e non avea il menomo timore di chi volesse impugnarle. Il che io potea fare, senza rendermi millantatore; essendo veramente convinto dopo lunghissimo esame, che le mie conclusioni non ammettono replica nè istanza di sorte. E finora l' effetto non mostra che io abbia il torto; giacchè son trascorsi due anni, da che io convenni il sistema ro-

[1] La recente critica del Tommaseo non contraddice a questa sentenza; poichè l' autore si contenta di muovere qualche obbiezioncella alle mie proprie opinioni, ma non fa pur mostra di voler entrare nella controversia agitata fra me e il Rosmini.

miniano al cospetto del pubblico, accusandolo di errori gravissimi, e fra gli altri di ateismo, e niuno finora ha ardito purgarlo da questa orribile accusa. Tal è la trista necessità, a cui mi vidi ridotto dalle vostre Lettere e dal procedere del Rosmini. E come avrei potuto fare altrimenti, dopo le cose passate col Rosmini medesimo? Non avea io usato a suo riguardo tutta l'urbanità, la sopportazione e la modestia, di cui un uomo è capace? Non avea ricambiate le ingiurie colle lodi? Le villanie coi complimenti? Non avea tentati tutti i modi di riconciliazione e di concordia? E a che mi valse la mia dolcezza? Che frutto cavai dalla mia moderazione? Quello di accrescere l' acerbità e i soprusi dell' avversario. E se io finalmente mutai tenore, non siete voi medesimo, sig. Tarditi, che mi avete suggerito di farlo, che mi ci avete quasi obbligato? Perdonatemi, se io vi parlo con sincerità, e v'imputo un'inavvertenza, che mi par singolare dalla parte vostra. Imperocchè essendomi io inchinato al Rosmini, e avendolo lodato, mentre gli esponevo umilmente le mie obbiezioni, voi torceste contro di me quelle lodi, mi ascriveste a colpa la gentilezza, e mi faceste passar per un uomo a sè medesimo ripugnante, perchè non mi dava il cuore d' imitare il vostro maestro nella sua scortesia [1]. Se non che, voi avete in ciò imitato, senza avvedervi, il vostro duce; il quale vedendo che io dissimulavo lo scritto ingiurioso da lui pubblicato contro di me, e continuavo a usare verso di lui la cortesia solita, per riconoscere la mia moderazione, e mostrarsene grato, fece una ristampa di esso. Confessate, sig. Tarditi, che questo procedere non è il più acconcio di tutti a rendere temperati i vostri avversari; e che se a questi accade di perdere la pazienza, la colpa è in parte vostra. Ma non pensate mica che per tal cagione a me sia toccato di scordarmi questa virtù; perchè se mi risentii, e ricorsi talvolta all'ironia e ai motteggi, il feci, parendomi l'uso di tali armi legittimo e fruttuoso anche per conto vostro. Conciossiachè la dolcezza e la moderazione sono eccellenti e buone da adoperare, quando mansuefanno, non quando aizzano maggiormente e inacerbiscono gli avversari. Ora, se trattando benignamente il Rosmini, egli e i suoi alunni diventavano sempre più aspri verso di me, io dovetti inferirne che la dolcezza in questo caso lavorava a rovescio, e in cambio di rimediare al male e allo scandalo, gli accresceva. Credetti perciò di dovere mutar verso, e tentare se la via opposta non fosse più accomodata a sortire l'effetto che mi proponeva; parendomi che nelle liti scientifiche da uomo a uomo, come nelle gare civili da popolo a popolo, la guerra sia

[1] Questo costume è comune sottosopra a tutti i Rosminiani. Tommaseo è fedele, eziandio per tal rispetto, al genio della sua scuola. Forse le nuove lodi, date da me alle parti lodevoli del Rosmini, in questa seconda edizione mi verranno del pari rinfacciate, per mostrarmi in contraddizione meco medesimo. Ma io non credo che la rusticità degli avversari debba altrui impedire di essere cortese, quando ciò più non osta al trionfo della causa che si difende.

legittima e santa, quando è richiesta a stabilire la pace. E non mi pento di aver preso questo consiglio; poichè, se non m'inganno, la mia tattica ha sortito il suo effetto, e vi ha addimesticati. Ecco che il maestro da due anni in qua è diventato manso, e per parte sua non s'ode più uno zitto. Quando io lo celebrava, egli mi bistrattava; ora che me gli sono rivolto, e senza mancare alla riverenza dovuta al suo grado e alle sue virtù, gli ho mostro che so anch'io occorrendo far tregua colle dolcezze, e usare uno stile più severo, egli si è tirato indietro. Prima, per una paroluzza, era tutto furia; ora che la materia è divenuta più grave, cheto come olio. Quanto a voi, se io mi fossi comportato altrimenti, non vi avrei data occasione di dichiararmi la vostra benevolenza, e con mio dispiacere continuerei a credervi mio nemico; e voi ignorando che lo stile tenuto nelle prime lettere potesse dispiacermi, continuereste ad usarlo con poca edificazione del pubblico. All'incontro il risentimento che ho mostrato, accertandovi che le amichevoli disposizioni del vostro animo erano frantese, vi ha porto il destro di dichiararmele in modo così gentile, come avete fatto, e io godo di avere in voi riacquistato un amico. Certo la carità cristiana non ha scapitato per questo successo, e io per mio proprio conto ci ho guadagnato moltissimo.

Voi vedete che io non sono troppo acconcio ad affligermi dell'esito avuto dal nostro litigio. Ma io me ne dorrei gravemente, se mi fosse accaduto di mancare al rispetto dovuto alla vostra persona, e di trascorrere nella menoma ingiuria; perchè le ingiurie sono in ogni caso inescusabili, e nocciono più tosto a chi le pronuncia che a chi le riceve. Ma le riprensioni, quando non toccano l'onore, non sono ingiurie, e possono talvolta esser lecite e scusabili, purchè non offendano la carità e la giustizia. Quando e quanto sia permesso all'uomo civile il contravvenire ai precetti della buona creanza, lo toccherò fra poco: per ora mi basta il notare non trovarsi negli scritti miei una sola parola, che ferisca la persona vostra, o quella del Rosmini, o di qualunque altro nostro coetaneo. Io ho all'incontro protestato sovente nel modo più espresso di credere alla rettitudine del vostro animo, alla illibatezza dei vostri costumi, alla purità della vostra fede. Ho fatto lo stesso verso il Rosmini: ho celebrato la sua pietà e le sue virtù: ho aggiunto che mi stimerei felice di rassomigliarlo per questo verso, non già per ripetere una formola di umiltà cristiana, ma perchè ne son persuasissimo nel più profondo dell'animo. Quando io vi chiamai religioso di professione, non volli già dire che foste frate; ma bensì che essendo laico, non vi vergognate di professare pubblicamente quella religione che avete nel cuore; e con ciò credetti di farvi un elogio. Imperocchè il professare, stando nel mondo, altamente e generosamente la fede cattoli-

ca, non è virtù ai dì nostri troppo frequente anche fra i buoni; e i secolari hanno assai più merito dei frati e dei preti ad esercitarla. Se mi venne censurato gravemente il vostro modo di filosofare, e predicando per inette molte vostre ragioni, v'imputai un fallo inevitabile anche dai migliori intelletti, quando hanno una cattiva causa alle mani, la colpa non è vostra, nè del vostro ingegno, ma dell'opinione che difendete; e chiunque si accinga alla stessa impresa, foss' anco il Rosmini, (che essendo autor del sistema dee ragionevolmente saperlo difendere più di ogni altro,) non riuscirà probabilmente molto meglio di voi. Perchè nelle materie scientifiche, che non si aggirano solamente sul probabile, come gli affari pubblici e privati, ma sul certo, e son riducibili a un' esattezza presso che matematica, l' ingegno non può nulla contro il vero. E se riesce talvolta ad allungar la questione, avviluppandola, non può mai deciderla in suo favore: del che la vostra terza lettera mi porgerà forse una novella prova. Potrei dubitare del vostro ingegno, quando non vi avessi personalmente conosciuto; onde se nel difendere il Rosmini mi siete paruto assai da meno di quello, ciò nacque delle angustie, in cui siete entrato, e dalle preoccupazioni, che s' insignorirono di voi; come credo di avere espressamente accennato [1], aggiugnendo, che mal combatteste per essere male armato, *colpa del fabbro e non vostra* [2]. Io non ignoro già il vostro valore nelle matematiche, e la riputazione di cui godete in questa parte; e siccome mi ricordo della sagacità giudiziosa, di cui facevate prova, discorrendo meco delle materie speculative, credo che potreste ottimamente filosofare, quando vi volgeste a quei principii che soli possono partorire una buona filosofia. Ma permettetemi che vi aggiunga con pari sincerità, che non potrete riuscirvi, finchè vi ostinerete ad essere Rosminiano; nello stesso modo che l' ingegno più privilegiato non potrebbe al dì d' oggi diventare un astronomo pur tollerabile, se pigliasse le mosse dal sistema di Tolomeo. Oltrechè voi mi parete aderire alle opinioni dell' illustre Roveretano con un tal rigore, e (se mi comportate questo vocabolo,) con una tanta servilità, che non osate nè meno scostarvi dalle sue parole; il che nuoce non poco a quella libertà legittima, senza cui l' ingegno non prova nelle materie scientifiche. Quanto l' ossequio verso la fede e l' autorità suprema sua interprete giova a rinvigorire gl' ingegni anche nelle profane discipline, tanto loro nuoce una servil sudditanza verso le opinioni degli uomini. Il vezzo dei cattivi Pitagorici è funesto alla filosofia; onde i ripetitori troppo ligi di un sistema, anche ottimo, sono forse più nocivi che giovevoli alla scienza; perchè questa scrupolosa aderenza sarebbe solo ragionevole, quando il sistema fosse perfetto; cosa impossibile a verificarsi nell' umano sapere. Non mi fa-

[1] *Degli Errori filos. di Ant. Rosm.* tom. I, lett. 2. [2] *Ibid.*

rebbe adunque meraviglia, che il sistema Rosminiano sia stato sinora sterilissimo, ancorchè vero fosse; poichè lo studio de' suoi seguaci non consiste che a ripeterlo puntualmente, senza mutarvi pure una sillaba. Il che sarebbe bastato per impedirvi di fare filosofando quella prova, che gli uomini capaci di apprezzarvi si promettevano dal vostro ingegno. Perciò in tutti quei luoghi delle mie lettere che vi sono paruti troppo acerbi, le mie censure, o se volete, le mie sferzate, mirano a ferire, non il vostro ingegno, ma il cattivo uso, che ne avete fatto; non l'autore del libro, ma il libro stesso; non quell' uomo ingegnoso e savio, che promosse e favorì con liberi spiriti l'utile studio della scuola scozzese in Piemonte, ma il Rosminiano tenace, che giura in ogni parola del Nuovo Saggio, e consacra a una cattiva causa il tempo e le forze, invece d' impiegarle in migliori studi. Vi dirò di più che se vi ho trattato talvolta un po' aspramente, oltre le ragioni assegnate di sopra, l'ho fatto anche per vostro amore, tentando, se col farvi vergognare della vostra cattiva elezione, potessi farvi risentire. Imperocchè io non adulo nessuno, e tampoco le persone, per cui ho una verace stima. Io amo meglio di riprendere, che di adulare; perchè le riprensioni talvolta giovano, benchè siano causa, come i ferri chirurgici, di una doglia passaggera; laddove le lusinghe sono sempre dannose. Vedete adunque se io vi sia nemico, poichè studiandomi di farvi arrossire, ho voluto liberare l' ingegno vostro dalla tirannia di un cattivo sistema, e restituire un buon filosofo alla patria. Sapete quali sono i veri vostri nemici? Coloro che vi esortarono a scrivere le vostre lettere; che vi lodano di averle scritte; che celebrano la vostra elezione per avere abbracciata la difesa del Rosmini, vi confortano a proseguirla, e a sciupare cotesto ingegno e il fiore dell'età vostra in pro di un sistema ferito a morte, dal quale si può tanto cavare qualche costrutto, quanto trar sangue da una rapa. Questi sono i veri nemici, da cui dovete guardarvi, per quanto avete caro il bene e la riputazione vostra. Quanto a me io v' ho amato e stimato sempre, e ho preferito di mostrarvelo, trattandovi con ruvida sincerità, anzichè facendola da piacentiere e da adulatore. Voi direte forse che non avete bisogno delle mie ammonizioni nè de' miei consigli, e che io presumo troppo di me stesso, se mi credo in grado di darvene, e voi disposto a riceverli. A questo stò cheto; ma desidero siate almeno capace, che se io ho errato per presunzione dal mio canto, o come poco avvezzo alle squisitezze moderne, non ho fallito per disamore o disistima verso di voi. Perciò quando vi dissi di *aver messi in disparte i modi urbani e pacati*, e citai in proposito una sentenza dell' Ariosto, voi potete chiarirvi a che fine l' abbia fatto. « Le ingiurie, » dite voi ottimamente, « non si riparano colle ingiurie, nè le scortesie colle scortesie [1]. » Ma io non ho mai ingiuria-

[1] *Lett. di un Rosm.* pag. 190.

to voi nè altra persona, se ingiuria vuol dir offesa dell' onore, e violazione della giustizia: fui bensì leso dal Rosmini nell' onor mio, e mi guardai cautamente dal rendergli il cambio. Quanto alle scortesie, questo vocabolo, se si piglia in senso biasimevole e odioso, non è applicabile, se non a chi è primo a dismettere i modi urbani e cortesi, e sforza altri ad imitarlo. Ora certo il cattivo esempio non venne da me nella mia controversia col Rosmini e coi Rosminiani. Che se voi chiamate scortese chi malmenato a torto fa un giusto risentimento, vi dirò che in tal caso la scortesia non è colpa, purchè non muova da appetito di vendetta, (la quale è sempre illecita e detestabile,) ma da amor del vero, da studio del proprio onore, da carità verso l' offensore, da desiderio di dargli un utile ammaestramento, e salvarlo da quei pericoli in cui potrebbe incorrere, se non muta verso, abbattendosi a una testa più dura e ad un animo men moderato. Io tentai di richiamare i Rosminiani alla gentilezza colle buone, e non mi riuscì. Ho io dunque fallato, se ricorsi a uno spediente più severo, rendendo loro pan per focaccia, e combattendoli colle proprie armi? Non ho io invece da rallegrarmi del buon esito del mio stratagemma, almeno per vostro riguardo, poichè ho fatto un guadagno così prezioso, com' è il racquistare in pubblico la vostra benevolenza? Io ignoro quanto l' omeopatia possa valere in medicina; ma la credo qualche volta utile e efficace nel morale consorzio degli uomini; e l' amichevole indirizzo, che ha preso la nostra controversia in virtù di quella, non mi lascia pentire del mio consiglio.

Spiacemi di dover entrar nelle cose passate fra me e il Rosmini, avendone già parlato a lungo, e desiderando, anzi che rinvangarle, di seppellirle, se si potesse, in perpetuo obblio. Ma siccome voi ritoccate questo punto, mi è forza l'aggiungere due parole; le quali, spero, saranno le ultime che io dovrò proferire sopra un tema così ingrato. Nella risposta a voi indirizzata io non poteva disgiungere la vostra critica dagli scritti e dai portamenti anteriori del Rosmini, sia perchè voi vi presentavate come un caldissimo suo patrocinatore, e disposto a difendere ogni sua parolùzza, e perchè venni accertato da qualche persona, che la vostra controcritica era stata riveduta da lui; tanto che io dovea considerarla come opera del Rosmini non meno che vostra, e tenere in solido il maestro e il discepolo come un solo avversario. La quale considerazione, avvalorata dal vostro modo di scrivere, contribuì non poco a farmi credere che voi mi foste malevolo, anzi che amico; non potendo supporre in un alunno così ligio e così infervorato disposizioni diverse da quelle del suo precettore. Ora voi volete persuadermi che anche pel conto del Rosmini io mi sia ingannato, e che questi sia sempre stato meco tutto tenerezza ed amore. Tanta è l' opinione ch' io ho della virtù del Rosmini, che non posso certamente crederlo capace di

odiar me; nè altri, e di calunniare in prova; ma tali sono d'altra parte i suoi portamenti, che non saprei spiegarli, se qualche sinistra preoccupazione non avesse fuorviata la bontà del suo animo, e fatto velo al suo giudizio. Voi per farmi ricredere ricorrete anche qui alle mie parole; e come dianzi vi aiutavate colle lodi da me date all' ingegno e al sapere del Rosmini, per mostrarmi in contraddizione colla mia dottrina, ora allegate ciò che mi venne detto dell' animo di lui, per chiarirmi ripugnante all'altra parte della mia critica. Perdonatemi, sig. Tarditi, ma voi camminate in questa faccenda molto inavvertentemente; poichè torcendo a colpa dei vostri avversari la gentilezza loro, gli costringete a dismettere questa virtù, per non darvi appicco, onde accusarli di contraddire a sè medesimi. Vi portate anche poco generosamente, facendo loro una imputazione, di cui non potranno mai rendervi il cambio, per ciò che spetta al Rosmini; al quale non essendo mai accaduto, ch' io mi sappia, di lodare i suoi avversari, ma solo talvolta di malmenare i suoi lodatori, niuno certo potrà opporgli che per questo rispetto egli discordi da sè. Ma qual è poi in fine questa mia turpe contraddizione? Eccola. In un luogo delle mie scritture io pongo il Rosmini fra *quegli uomini, che non s' offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire.* In un altro all' incontro io dico di lui, che *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia, e si sforza di far ammutolire colle acerbità o col disprezzo che osa pur contraddirgli.* Si può dare, dite voi, una ripugnanza più forte? Come mai due qualificazioni così contrarie possono convenire allo stesso uomo? Voi avete mille ragioni, sig. Tarditi; ma avvertite che questa volta il mio sbaglio non può tornare a vantaggio del vostro maestro. Imperocchè, essendo indubitato che io ho preso un granchio in uno di quei due casi, cioè lodando il Rosmini o biasimandolo, resta a vedere dove sia l'errore e dove si trovi la verità. E siccome nelle quistioni di fatto, per risolverle plausibilmente, al fatto si dee ricorrere, bisogna in questo caso esaminare, qual sia stato finora il procedere del vostro riverito maestro verso i suoi avversari. Ora che egli abbia per costume di proverbiare i suoi oppositori più riverenti, e per ingegno, per indole, per dottrina degnissimi, basterebbe a provarlo il contegno da lui tenuto verso il Mamiami; laddove del contrario procedere io non conosco alcun esempio. Dunque, io confesserò volentieri a voi di aver preso un marrone, lodando la discretezza e la cortesia del Rosmini; e voi concederete a me di essermi apposto, quando biasimai l' asprezza e l' intolleranza di esso. Che dite, sig. Tarditi, di questa conclusione? Non vi par ella conforme alla buona logica? Se la vi quadra, la nostra disputa per questo punto è finita. Che se soggiugneste, ch'io sono stato un matto a lodare e biasimare altrui in modo così

contraddittorio, vi pregherei ad avvertire la diversa data dell' elogio e della censura. Dove ho lodato il Rosmini, come modesto e cortese? Nell' Introduzione. Dove l' ho criticato, come uomo di poco garbo e insofferente d'ogni contrasto? Nel libro degli Errori rosminiani, posteriore a quello di due anni. E perchè ho rivocato nell'ultima opera un encomio fatto nella prima? Per una ragione semplicissima, che risulta dall'encomio medesimo. Se voi faceste un bel complimento a un signore, lodandolo di animo indulgente e benigno, ed egli vi rispondesse, dandovi uno sgrugno in sul viso, continuereste voi a complir seco, e a celebrare la sua buona creanza? Nol credo; perchè in tal caso ogni termine di rispetto avrebbe troppo l'aria di un' ironia acerba e di una canzonatura, e potrebbe procacciarvi un secondo scappellotto, forse più scusabile del primo. Ora fate il vostro conto, che questo sia precisamente il mio caso. Nel 1839 io m'inginocchiai dinanzi all'ab. Rosmini, e gli dissi umilmente: *voi siete uno di quegli uomini, che non s'offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire.* Il Rosmini, senza fare alcun caso di queste ragioni e dell'umile dichiarazione che le accompagnava, rispose, ristampando una scrittura discortese, in cui egli tentava di rendere sospetta sopra un articolo importantissimo la purità delle mie credenze. Aveva dunque io il torto di ridirmi, e di affermare che il vostro maestro *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze*, con quel che segue? Queste parole non esprimono elle il procedere del valentuomo? Non sono vere dopo il succeduto? Non sono tali da non potergli spiacere ragionevolmente? Imperocchè è credibile che chi si sdegna di essere trattato colle buone, non abbia per male, se altri mette seco da parte i rispetti. Dall'altro lato io non sono da incolpare, se riuscendomi l'avversario diverso da quello che stimavo, ho mutato tenore. Errava io a credere, che un Italiano, un filosofo, un prete, fosse di dolce e di mansueta natura? Poteva io supporre il contrario, senza fargli ingiuria? E quando l' esperienza mi ebbe disingannato, avrei potuto senza scherno continuar a parlare nello stesso modo? Non doveva anzi lagnarmene, come feci, acciò la querela servisse all' illustre autore di un utile ammaestramento? Ma quando mi venne lodato il Rosmini, dite voi, io aveva già letto l' articolo del Cattolico contro di me; onde non sapete capire, come in appresso mi sia sdegnato di un affronto, che fu da me allora sopportato pazientemente. Adagio, sig. Tarditi, qui bisogna distinguere molte cose. Imprima, quando io stampai l' Introduzione, dove commendo la tolleranza filosofica del vostro maestro, io aveva inteso parlare dell'articolo, ma non l'avevo letto, perchè non mi era riuscito di procacciarmelo. E anche qui io debbo notare la singolar gentilezza del Rosmini; il quale stampò e ristampò uno scritto, in cui vengo accusato di un fallo gravissimo, senza farmene pervenire u-

na copia, acciò io potessi difendermi; benchè egli certo non ignorasse quanto sia difficile a chi è nel Belgio il conoscere, non che il procurarsi, un articolo di giornale stampato sui confini d' Italia. Che se avessi potuto leggerlo, m'avete voi per sì semplice, o sì poco curante del mio onore, da pubblicare l' Introduzione, senza inserirvi almeno una nota di risposta a chi mi accusava di *non saper cautelarmi contro i lusinghevoli sofismi della giornata* [1] ? Certo allora avrei fatto ciò che poscia feci nel libro degli Errori, quando ebbi il famoso articolo della cortesia di un amico. In secondo luogo la ristampa di esso articolo luganese è cosa assai più grave della stampa, poichè venne dopo l'Introduzione, in cui io combatto espressamente la dottrina, che mi viene imputata nell'articolo; tanto che l'accusa, che nel primo caso può essere scusabile, nel secondo è calunniosa. Certo, se il Rosmini avesse letta attentamente la mia Teorica, e conferiti i vari luoghi fra loro per cogliere il vero senso di ciascuno di essi, non mi avrebbe attribuita una dottrina tanto assurda in filosofia, quanto in religione; ma siccome egli recò in questa lettura una leggerezza incredibile, e frantese maravigliosamente tutti i luoghi dell' opera mia che ha citati, non mi stupisce, se non colse il mio pensiero nelle cose di maggior rilievo. Ma questa scusa non può militare per la ripubblicazione dell' opuscolo, dopo la stampa della mia Introduzione. Voi lo scolpate dicendo che non avea letto *tutto* questo libro. Ma io vi dico che dovea leggerlo, prima di riprodurre contro di me uno scritto, che in caso d' errore, diventava quasi un libello. Egli ne aveva tutto il comodo, poichè io gliene aveva mandato una copia, appena finita la stampa. Che se non volea leggere la mia scrittura, chi l'obbligava a ristampare la sua? Gli uomini pii e onorati, come il Rosmini, debbono procedere col calzare del piombo, quando si tratta dell'altrui riputazione. Debbono farlo sovratutto, quando si mostrano tenerissimi della propria; perchè non debbono credere che l'onore importi agli altri meno che ad essi. Niuno è più schizzinoso del Rosmini in questa parte; e voi ben sapete com' egli abbia concio un recente scrittore, che osò porre in dubbio la rettitudine del suo insegnamento. E pure Eusebio cristiano protesta espressamente di credere che l'error del Rosmini sia solo dell' intelletto, e non l'accusa di essere sedotto *dai lusinghevoli sofismi della giornata*. Ma ciò non basta alle esigenze del vostro maestro; il quale va in collera, e s'arrabbia, e strilla, e s'indegna contro il povero Eusebio, come se questi appuntando la dottrina di un uomo privato e fallibile, se la fosse pigliata col cielo. Or come mai uno scrittore sì tenero del proprio onore malmena a sì buon mercato quello degli altri? Chi dice al Rosmini: voi avete preso errore innocentemente, sarà quasi un sacrilego o almeno un impudente; e il Rosmini potrà accusare leggermente, non la sola dottrina, ma

[1] *Cattolico*, Lugano, 1839, tom. XIII, p. 101.

la credenza altrui, senza incorrere in alcuna nota di biasimo? Il Rosmini si duole che l'anonimo suo critico *non abbia usato seco il modo prescritto dal Vangelo nella correzione fraterna* [1], ammonendolo privatamente; ed egli non solo trasgredisce questo consiglio o precetto coi suoi avversari, non solo lancia nel pubblico contro di essi le più gravi accuse, quando sono assenti e possono difficilmente conoscerle e rispondervi, ma non esamina nemmeno accuratamente se siano fondate. Perchè non ha egli usato verso di me e l'illustre Mamiani quella correzione fraterna, ch' egli vuole si adoperi dagli altri verso di lui? E chi ha più l' obbligo di adoperarla, che il fondatore dell' ordine della Carità cristiana? Il quale dovrebbe più di ogni altro dar l' esempio di tal virtù. Ma ammonisca ed accusi pur in pubblico, se ciò gli è in piacere; purchè prima si accerti che le accuse stiano a martello. Questo è debito strettissimo di ogni uomo, che abborrisca dal rendersi calunniatore. Ora ciò non fu fatto dal Rosmini a mio riguardo, quando senza pur degnarsi di dare un' occhiata alla tavola del mio libro, (nella quale avrebbe veduto ch'io tratto a lungo di politica, e combatto espressamente gli errori da lui imputatimi,) rinnovò la sua accusa. Oltrecchè s'egli diede almeno uno sguardo a quel tanto ch' io dico di lui, come voi confessate, che cuore fu il suo a ristampare uno scritto ingiurioso, quando io me gl'inchinava così riverentemente, e gli presentava la mia opera? S' egli è male, come voi dite, il ricambiare le scortesie colle scortesie, mi pare assai peggio il rispondere alla gentilezza ossequiosa con modi dispettosi e villani. In verità ch'io non so il concetto che cotesto vostro maestro si faccia di sè stesso e degli altri uomini. I più gran monarchi della terra sorridono al meschinello, che fa loro omaggio, senza credere per questo di detrarre alla dignità propria; e il Rosmini accoglie colle contumelie e coi rabbuffi chi gli si mostra ossequente. Questa sorta di galatèo è così singolare, che se altri per ispiegare come un uomo ingegnoso possa metterlo in opera, imputasse al *Rosmini* di voler tiranneggiare la scienza, e regnar solo, e sforzarsi di spegnere ne'suoi principii chi anco da lungi minaccia l'assoluta sua signoria, non so come lo potreste scusare; perchè sebbene io non creda fondate tali imputazioni, (tal è la stima che porto al Rosmini,) negar non si può che le apparenze non siano talvolta loro conformi. Ma ciò che è più bello si è, che voi m'imputate di contraddizione per aver lodato la benignità di chi mi lacerava, senza por mente che mi ascrivete a fallo di non aver trapassati per tempo i vostri consigli, e mi biasimate di non aver fatto prima ciò che ha poscia eccitata la vostra indegnazione. Se io riscontro le scortesie colla stessa moneta, incorro, secondo voi, nel peccato pagano di Sacripante; se le contraccambio colle buone maniere e cogli elogi, sono contrario a me medesimo. Come ho dunque

[1] ROSMINI, *Risposta al finto Eusebio cristiano*, Milano, 1841, p. 5.

da fare? Ma se voi esaminerete la cosa più equamente, vedrete che io merito qualche lode per aver dissimulati nell' Introduzione i torti del Rosmini a mio riguardo, e il mio risentimento; lode tanto più meritata, se io sono di complessione irascibile e di umore sdegnoso, come voi credete. Imperocchè se bene io avessi inteso parlare genericamente dello scritterello del Rosmini, come di cosa contumeliosa, io tacqui per amor della pace, e per vedere se era possibile colla pazienza e colla dolcezza di ammansare la fiera. E se al vostro maestro non fosse venuto il capriccio di ristampare l'articolo, vi assicuro in coscienza d'uomo morato, che non ne avrei mai fatto parola. Io pertantò mi governai come uno, che vedendosi ingiustamente proverbiato, fa il sordo, o mostra di non capire le punture e le frecciate altrui, interpretandole umanamente, per disarmare la collera del discortese, e insegnargli con bel garbo ciò che dovrebbe fare, fingendo di credere che lo faccia. Che se il partito riesce a ritroso, e la furia monta vie più, e l'avversario si mostra intrattabile, non potete condannare l'amator della pace, se in grazia di essa s'induce suo malgrado a usar mezzi più efficaci, benchè meno blandi e piacevoli. Anche il metodo di Sacripante è buono e cristiano, quando giova a rintuzzare la soverchia arditezza dei Rodomonti. Che se voi non siete mai appartenuto alla classe dei Rodomonti, (il che mi piace di confessare espressamente, sovrattutto dopo la vostra dichiarazione,) non potete negare di aver fatto lega con alcuni di essi e di aver tenuto bordone ai loro soprusi, senz'avvedervene; onde non dovete recarmi a mal animo, se vi feci portare innocentemente una parte di quella pena, che stimate troppo *severa*, ma che certo è dolce, rispetto ai meriti, non vostri, ma altrui. Dico dolce; perchè ogni qual volta, tirato pei capelli, io avessi mancato verso l'onore del Rosmini di quei riguardi che gli si debbono, e resa sospetta la sua fede, ricambiandolo del buon tratto che fece a me, io avrei certo mancato al mio debito; ma l' offeso non avrebbe diritto di lagnarsene. Imperocchè in tali faccende, a sentenza dei buoni giudici, il torto giuridico è sempre di chi comincia.

Voi vedete adunque, sig. Tarditi, ch' io sono almeno scusabile, se accoppiando i modi tenuti dal Rosmini col tenore apparente delle vostre lettere, io mi son creduto in dovere di mostrarne in pubblico qualche risentimento. Ora godo che voi mi diate occasione di ripigliare il mio costume, e di secondare la mia natura, proseguendo e terminando amichevolmente una lite incominciata con termini alquanto diversi. Siccome però io sono sicuro che voi sapete distinguere la gentilezza dalla piacenteria, e non credete che per essere manieroso si debba offendere la verità e la schiettezza, vi aprirò ingenuamente l' animo mio, quanto all'effetto in me prodotto dalla vostra ultima lettera. Quando essa mi capitò alle mani, io credetti in sulle prime, che voi voleste

continuare nella difesa del Rosmini, che quindi aveste eletto il solo mezzo opportuno, che era quello di confutare vittoriosamente il primo tomo di quest' opera. Quanto adunque fu il mio stupore, udendo da voi che non l' avevate nemmeno letto per intero? Vero è che mostrate di non giudicarlo gran fatto degno di risposta, come quello che non è *il meglio adattato a mettere in credito nel nostro secolo positivo, nè la filosofia, nè molto meno colero che la studiano* [1]. Ma voi mi permetterete di non pigliare a rigore cotesta sentenza, poichè voi medesimo confessate di *non aver letto che qualche brano qua e là* di esso libro, *secondo che vi cadeva sotto gli occhi*, e poi di *averlo chiuso*, senza farne altro, *per lo stesso motivo*, soggiungete voi, *che voltereste le spalle a chi vi parlasse in modo disgradevole* [2]. Voi dunque non potete sentenziare, se la mia risposta stia o no a registro, e quindi se debba piacere o dispiacere al nostro secolo positivo. D' altra parte fra *quei brani che avete letti, perchè vi caddero sotto gli occhi*, io trovo da voi citata la mia decima lettera, in cui riepilogo sotto dieci capi le mie accuse contro il Rosminianismo. I quali capi sono da voi menzionati, ma non ci rispondete; giacchè non credo che a voi nè ad altri cada in capo di dare il nome di risposta a quel poco che ne dite verso il fine del vostro poscritto [3]. Ivi, per esempio, per rispondere all' accusa d' idealismo e di panteismo, citate due parole di uno scrittor francese [4], che afferma il contrario, senza provarlo; e per dar maggior peso a un testimonio così formidabile, mostrandolo imparziale, aggiungete che esso *professa a Rosmini un' inalterabile amicizia* [5]. Quanto alle note di nominalismo e di scetticismo, ve ne sbrigate supponendo che io ho voluto *scherzare* [6]. Assicuratevi, sig. Tarditi, ch' io non ho scherzato, ma parlato da vero; e per provarvelo, vi prometto da galantuomo, che se voi pervenite a risolvere le mie obbiezioni, e a salvare il vostro maestro solamente su quei due punti, io mi fo rosminiano. Ma finchè voi vi contentate di menzionare i capitoli della mia accusa senza far altro, non potete averli per annullati, nè crederne purgato il vostro maestro. Aggiungete che nel mio primo tomo io non ho appuntato solamente il Rosmini, ma voi su alcuni articoli importantissimi, apponendovi, non già di sentire, (poichè vi ho sempre tenuto per uomo religiosissimo,) ma di parlare talvolta contrariamente alla fede cattolica e alla buona teologia. Al qual proposito voi protestate espressamente nella vostra ultima lettera di *ritrattare senza eccezione le vostre espressioni e opinioni, quando vi sia accaduto di usarne alcuna men che cattolica* [7]. Ma se questa protesta è sufficientissima per mostrare la rettitudine del vostro animo e la purità

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 188. [2] *Ibid.*, p. 185. [3] *Ibid.*, p. 194-200.
[4] *Fragm. philos. par le marquis Gustave de Cavour*, Turin, 1840.
[5] *Lett. d' un Rosm.*, p. 195, 196. [6] *Ibid.*, p. 195.
[7] *Ibid.*, p. 168, not.

delle vostre credenze, essa non basta a mettere in salvo la riputazione del sistema che difendete; giacchè siccome questo si connette logicamente colle sentenze erronee ed acattoliche, che vi sfuggirono dalla penna, e tolte via queste non si può più sostenere, ben vedete che ripudiando tali asserzioni, voi rigettate implicitamente la rosminiana teorica. Il che tanto è vero, che nella ultima lettera, a malgrado della nobile vostra protestazione, voi siete tirato dall' argomento a rimettere in campo qualcuna delle proposizioni biasimevoli, come avrò il destro di toccare più innanzi; onde senza avvedervene iterate la colpa nell'atto medesimo che la ritrattate. Tanto è vero che l' assunto di accordare il Rosminianismo colla fede e di renderlo ortodosso, è vanissimo e disperato; il che dovrebbe finalmente aprir gli occhi a coloro che lo professano. Egli può dunque parer difficile a chi non vi conosce il capire, come l' intendiate; e mi dorrebbe assai, se a taluno sembrasse che in vece di rigettare il sistema rosminiano, come indiviso da certi errori gravissimi in opera di religione, voi abbracciaste questi errori perchè inseparabili da quel sistema. Il qual sospetto non cadrà mai certamente nell' animo mio; tal è il concetto ch' io tengo della rettitudine e pietà vostra: ma potrebbe facilmente allignare in altri, ed essere cagione di cattivo esempio e di scandalo. Per evitare questo inconveniente non vi ha altra via, che il provare l'una di queste due cose; o che gli errori teologici che io vi ho imputati non sono errori, e che i conseguenti che ho tirati dal Rosminianismo sono ortodossi; ovvero che gli uni e gli altri non sono logicamente e inseparabilmente connessi colla dottrina del vostro maestro. Ora di questi due assunti il primo è evidentemente assurdo; resta adunque che i Rosminiani diano opera al secondo. Ma voi sinora non l'avete fatto, passandovela con poche parole intorno ai corollari funesti del Rosminianismo, e ripetendo, qualcuno di quei postulati, che non si possono accordare colla buona teologia. Vero è che nella ultima lettera proseguite a difendere il vostro maestro contro la prima critica, che ne ho fatta nell'Introduzione; ma ben sapete che questo modo di difesa non è più a proposito dopo il mio libro degli Errori. Imperocchè le regole della dialettica prescrivono che nelle dispute, quando l' uno dei contendenti replica alle ragioni dell'altro, questi risponda alle nuove istanze, prima di entrare nelle altre parti dell'argomento; giacchè non si può stabilire un punto susseguente, se la controversia non è finita intorno a quelli che precedono. Voi dunque, se volevate da senno proseguire il patrocinio del Rosmini, dovevate prima di tutto pigliar la difesa delle due prime vostre lettere, da me combattute nel primo tomo di quest' opera; e quando vi fosse riuscito di averla vinta su questo articolo, avreste potuto por mano a giustificare il vostro maestro sul rimanente. Il che era tanto più conveniente, che nell' ultimo mio scritto io dichiarai più a lungo, partico-

larizzai più per minuto, e riepilogai con maggior precisione i vizi del sistema rosminiano; attalchè contro di esso dovevate volgere le vostre armi, se volevate aspirare all'onore della vittoria. Ma voi all'incontro, trascurata l'opera più recente, e contentandovi di dire che non appaga gli uomini *positivi*, benchè confessiate di non averla letta, continuate a guerreggiare contro la più antica; e rendete imagine di un capitano che si confidasse di vincere la giornata, schermendo coi veliti che appiccano la zuffa, senza curarsi di venire alle mani colle squadre di grave armadura, che formano il grosso della battaglia. Se questa strategia vi si facesse buona, potreste facilmente credervi vincitore; giacchè quando io avrò mostrato, come farò in questo volume, che le ragioni della terza vostra lettera non sono più salde delle precedenti, voi senza far nessun caso della mia nuova risposta, o contentandovi di sfiorarla con poche pagine, potrete pubblicare una quinta lettera, e una sesta, e quante altre vi sarà in piacere, finchè il frutto che ne caverete non vi avverta dell'inutilità di questa fatica. Imperocchè, (permettetemi che ve lo dica per l'amore e per la stima che vi porto,) cotesto tenor di procedere non ingannerà nessuno, e in vece di darvi pur l'ombra della vittoria, non sarà buono che a suggellare e a rendere più manifesta la vostra disfatta. Non ingannerà nemmeno i Rosminiani vostri colleghi; i quali per ogni buon rispetto facendovi d'intorno un po' di plauso e di schiamazzo, fremeranno nell'animo loro vedendo che uno dei loro migliori campioni provvede in tal modo agl'interessi della setta comune. Ecco le cose che io sono andato fantasticando colla occasione della vostra ultima lettera; e siccome non so acconciarmi nell'animo, che voi giudizioso, come siete, e come io vi conobbi anticamente, non abbiate fatto sottosopra le medesime considerazioni, mi sono infine risoluto, che col dar fuori la quarta epistola voi non abbiate tanto voluto difendere il Rosmini, quanto fare per conto vostro una ritirata onorevole. Nel qual caso mi par da lodare la vostra elezione, così circa il fine che vi siete proposto, come intorno ai mezzi posti in opera per ottenerlo. Imperocchè, quanto ai mezzi, volendo tirarvi indietro, conveniva evitare ogni mostra di voler seriamente continuare la pugna; il che voi faceste, lasciando intatto il libro degli Errori, e notificandomi che non ne avevate letto, se non qualche brano qua e là. Affinchè poi la ritirata fosse onorevole e dignitosa, allegaste per iscusa le cose *disgradevoli* che nel mio libro si trovano, come una ragion sufficiente per disimpegnarvi dal confutarlo: e ci aggiungeste un po' di mostra guerriera, pubblicando una lettera già composta prima che gli Errori rosminiani uscissero alla luce, e in gran parte già confutata anticipatamente da questi; imitando que' soldati, che sforzati a capitolare e a rendere una fortezza impossibile a difendere, chieggono di uscire armati, in ischiera, a bandiere spiegate, cogli onori militari, passando in

aspetto di neutri più che di vinti tra le file dei vincitori. Il che io vi consento di buon grado, anzi ve ne lodo, sia perchè le orrevoli vostre parti sono degne di tali riguardi, e perchè essendo io mosso dallo studio del vero e non da amor proprio in questa controversia, miro alla sostanza, non alla vanità del trionfo. Quanto al fine, il partito che avete preso mi par conforme alla prudenza e alla pietà vostra. Imperocchè la pietà non può consentirvi che continuiate a difendere il Rosminianismo, se prima non è purgato dalle accuse gravissime, che militano contro di esso; e la prudenza non può permettervi di por mano a questa discolpa, se non siete ben certo di riuscirvi. La qual certezza non può più a quest' ora in voi annidarsi, da che il vostro stesso maestro, che più di ogni altro dee essere in grado di salvare il suo sistema, se ciò può farsi da alcuno, non osa pigliarne la difesa. E chiunque conosca il costume del Rosmini, e i portamenti da lui tenuti finora cogli avversari suoi, sa troppo bene ch' egli non si riduce mai a tacere, se non quando è convinto che non approderebbe nulla a parlare.

Io non so, se il silenzio, che il vostro illustre maestro tiene da due anni sulle imputazioni rilevantissime fatte alla sua dottrina, si debba anco chiosare per una tacita rinunzia di essa. Se non fosse di certi rumori, che giunsero insino a me, e che mi tengono sospeso su questo proposito, io non ne avrei alcun dubbio; e lo crederei tanto più volentieri, che questa riserva sarebbe onorevolissima al carattere di lui, e conforme ai doveri del grado sacerdotale. Niuno ha più di me apprezzate le virtù del Rosmini; niuno lo venera maggiormente ancor oggi, malgrado le cose occorse; onde mi parrebbe tanto più bello e convenevole che avvedutosi del suo errore innocente, egli non si ostinasse a difenderlo, e lo passasse con un savio silenzio. L'errare è proprio di tutti, eziandio degl' ingegni più segnalati; e quando lo sbaglio è incolpabile, il ricredersi,(che in ogni caso onora presentemente chi 'l fa,) aggiunge nuovo lustro alla riputazione avvenire, senza nulla detrarre alla preterita. Il Rosmini cadde in uno di quegli errori che sono propri degli uomini ingegnosi; egli fu sedotto da una novità speciosa, con cui gli parve di poter ristorare la filosofia; e l'illusione fu tanto più grande, ch' egli trovò la confermazione de' suoi pensieri nel semirealismo del medio evo. Ma egli non s' avvide che questo sistema produsse il nominalismo, il Cartesianismo, il sensismo, e tutti gli scandali dell'eterodossia moderna. La novità ha tanta efficacia sullo spirito umano, che quando ella si presenta sotto una sembianza onesta e religiosa in sè stessa, e come il ristauro di una dottrina vecchia e di qualche rinomo,(congiungendo per tal modo i vantaggi della pellegrinità a quelli di un'antichità apparente,) non è meraviglia, se anche gli uomini migliori e più timorati si lasciano prendere al suo attrattivo. L'unico modo in questo caso di evitar l'errore consiste nel maturare a lungo i pro-

pri pensieri prima di pubblicarli, e nel rivolgerli e squadrarli sotto tutti gli aspetti possibili. Se il Rosmini lo avesse fatto, egli è impossibile che il suo ingegno acuto e profondo non avesse avvertiti i vizi del suo sistema, e non ci avesse rimediato, risalendo all' antico e sincero realismo, invece di dargli il bando, com' egli fa espressamente. Ma se altri gli mostra tali difetti, ed egli in cuor suo li riconosce, (e non potrei altrimenti interpretare il suo triennale silenzio, senza far torto al suo onore,) vorrà egli negarli pubblicamente? Io sarei grandemente colpevole, se nella presente controversia intendessi a mortificare qualcuno, e sovrattutto un uomo così onorando, com' è il Rosmini, e a confondere l' interesse della mia causa con quello della mia persona. Quando la ragion vince, e il torto perde, il trionfo è comune a tutti quelli che amano il vero. Niuno può ringalluzzarsi di aver colta la verità, nè rimproverare altrui un errore incolpevole, senza dimenticare di esser uomo, e sottoposto allo stesso infortunio.

Homo sum, et nihil humani a me alienum puto.

Io sono persuaso quanto altri di questa bella sentenza, e se nel caso presente credo di aver ragione contro il Rosmini, e lo dico in modo così franco e preciso, lo fo perchè io non ci ho altro merito che quello di aver differito maggiormente a pubblicare le mie opinioni. Io vi posso dichiarar questo punto con un esempio, che mi richiamate alla memoria. Voi ricordate molto gentilmente nell' ultimo scritto un vostro amico, col quale dieci anni fa andavate a diporto, e conversavate di opinioni speculative. « L'amico, » dite voi, « fu il primo che mi parlò con molta « lode della dottrina filosofica del Rosmini, e mi esortò a studiarla; » benchè, voi soggiugnete, « egli finisse per trovare radicalmente falsa « quella dottrina filosofica, che sola a me par vera [1]. » Ciò è verissimo; e avreste potuto aggiungere che l'amico fin d'allora ripudiava radicalmente i principii del Rosmini, ed era convinto che l'ontologia dee precedere la psicologia nell'ordine logico della scienza; ed egli si rammenta d'avere avuto con voi su questo punto parecchie gare amichevoli. Che se vi parlò con molta lode dell'opera del Rosmini, e vi esortò a studiarla, egli non fece se non dirvene sommariamente quello che poscia ne scrisse in due opere successive, nel punto stesso che ripudiava i canoni cardinali di quella dottrina. Imperocchè l'amico porta questa opinione, che l'errore scientifico, (ben diverso per gli effetti dall'error popolare,) quando è ingegnoso e profondo, giova grandemente alla scoperta del vero; onde non è meraviglia, se quantunque alieno dal sistema rosminiano, egli lodasse oltre l' ingegno dell' autore, alcune parti dell'opera, e vi consigliasse a studiarla tutta, come avrebbe potuto esortarvi egualmente a studiare, verbigrazia, il Trattato sulla natura uma-

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 186, 187, not.

na dell' Hume, o la Critica di Emanuele Kant, (in caso che tali scritti vi fossero stati ignoti,) benchè la dottrina di queste due opere si fondi su principii onninamente falsi. Ma certo egli desiderava che voi recaste in questa lettura quella moderata libertà di spirito e quella cautela che sono necessarie a chi è filosofo, e ha la buona ventura di potersi governare filosofando coi principii delle vere credenze. Così fece l'amico per proprio conto; onde, se quando con voi discorreva, vedeva il vizio del sistema Rosminiano, senza sapervi rimediare, più tardi ne rinvenne il modo; e trovollo per via semplissima, collocando in capo all'enciclopedia umana una verità razionale, che campeggiava ab antico nel frontispizio della rivelazione. Prima che questa luce gli balenasse allo spirito, e gli facesse concepire il principio di creazione, come assioma protologico del sapere, egli avea tentato di costruire l'edifizio della scienza prima colla semplice nozione dell' Ente reale, somministratagli da molti autori ortodossi ed eterodossi; ma l' opera sua riusciva sempre al panteismo. E quando il Nuovo Saggio comparve, egli studiandolo, si avvide che l'ente possibile del Rosmini non approdava meglio dell'altra; poichè, se il primo era pregno di conseguenze panteistiche, l'ente rosminiano spogliato della realtà conduceva a uno scetticismo assoluto. Ora il panteismo nudo e rigoroso e lo scetticismo spaventano del pari la coscienza e la religione; il panteismo attenuato, modificato, corretto, non s'accorda colla buona logica. L'amico adunque, finchè non si fu abbattuto nel vero principio che lo trasse d' impaccio, si guardò molto bene dal pubblicare i suoi pensieri, credendo esser debito di ogni scrittore il non farsi filosofo in pubblico, prima di esser ben chiaro della verità de' suoi pensamenti; giacchè gli scritti, non potendosi ritirare, ed esercitando un' azione non passeggera, ma più o meno durevole, sono assai più importanti delle azioni. Laonde anche quando gli parve di aver colto nel vero, e sentì nascere in sè stesso una persuasione e una certezza filosofica, che dianzi non aveva gustate, non si affidò di pubblicare il suo sistema, se non dopo essersi accertato con lungo esame, che il suo principio e il nuovo metodo di filosofare, che ne risultava, armonizzavano con tutte le verità e si opponevano a tutti gli errori. Allora egli credette di potere prudentemente por mano a divulgar le sue idee, e finora non ha ragione, onde pentirsi di averlo fatto. Ma d'altra parte egli si rallegra di non essere stato più pronto a farlo; e questa longanimità filosofica, per cui avendo cominciato a coltivar con ardore la filosofia all' età di tredici o quattordici anni, non si risolse a stampar nulla su questa scienza che verso i quaranta, è il solo merito ch'egli possa attribuirsi su qualche illustre e pio filosofo, che fu forse meno paziente nel maturare le proprie opinioni. Nè egli ricuserà di diminuire eziandio questo piccolo merito, attribuendone la causa, non alla sola elezione, ma ancora a certe vicende di for-

tuna, che travagliarono la sua vita esteriore, e ad un pietoso consiglio di quella Providenza, che indirizza le traversie umane a salutevole effetto. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che sebbene io mi creda, come l'amico, di non avere il torto nella disputa corrente, non ho tuttavia alcuna ragione d'insuperbirne, o di stimar meno la bontà, e l'ingegno de' miei avversari.

Egli è in virtù della stima da me portata a coloro che dissentono dalle mie opinioni, e specialmente al principale di essi, ch' io amo ancora di attribuire il suo lungo silenzio a un tacito abbandono della causa da lui abbracciata, senza lasciarmi spaventare dai romori che corrono in contrario, e dalle imprudenze di certi suoi discepoli. Imperocchè, se dovessi dar fede a queste voci, e supporre che il Rosmini, senza voler mettere in chiaro l' ortodossia del suo sistema, si ostini tuttavia a professarlo ed a propugnarlo, dovrei con grande mio rammarico mutare il concetto che ho avuto sinora dell' illustre filosofo. Per chiarirvi il mio pensiero, permettetemi, sig. Tarditi, ch' io discorra per qualche istante su questo presupposto, benchè lo tenga per falso; non essendovi nulla di più atto a mostrare l' improbabilità di certe ipotesi, che a supporle momentaneamente vere, e a misurarne il valore dalla loro applicazione. Un autore, che si professa guidato da ottime intenzioni, pubblica un sistema di filosofia, predicandolo come vero, opportuno, propizio alla religione. Questo autore è un cattolico, un prete, un uomo obbligato per molti titoli a rimuovere ogni sospetto che altri aver possa della sua fede, e ad evitare le menome occasioni di seduzione e di scandalo. Alcuni studiosi, laici e chierici, deditissimi del pari alla religione, stimando la nuova dottrina conducevole a questa, l' abbracciano cupidamente, e si ingegnano d' introdurla nelle scuole, nei seminarii, negli atenei, e di propagarla nel mondo colla voce e coi libri. Sorge frattanto un uomo, che con modestia e cortesia dice al maestro e ai discepoli: « Amici, voi vi siete ingannati. Il sistema, che voi riputate favorevole alla religione, le è nemico; ed è un nemico tanto più formidabile, che non ne ha il sembiante, e propina il veleno agl' incauti sotto spezie di esca salutare. Così almeno ne pare a me, ed eccovi le mie ragioni. Esaminatele di grazia con animo attento e pacato; e se vi pare che non calzino, mostratemelo, usando la stessa cortesia, colla quale io ve le propongo. Vi prego solo a ventilarle seriamente, e a porre nel risolvere le mie obbiezioni la stessa contenzione di spirito, che io ho messo nel farle; perchè io le ho meditate assai prima di darle fuori, e leggendole, vedrete che non sono da disprezzare. Il negozio è degno di gran considerazione, e merita che pigliate questa fatica, giacchè, come buoni cattolici che siete, e sinceri adoratori delle comuni credenze, qual dolore sarebbe il vostro, se un giorno vi avvedeste di aver pregiudicato alla religione, in luogo di giovarle? Di aver semina-

to il loglio, in vece del buon grano? Distrutto, in cambio di edificare? Corrotta e non migliorata la generazione novella? Di avere spianata la via allo scetticismo, al panteismo, all'ateismo e alle altre pesti della filosofia moderna? Di avere insomma aggravata la malattia intellettuale del secolo, invece di porvi efficacemente rimedio? Mettete adunque da parte tutti gli umani rispetti, che senza grave colpa e direi quasi senza sacrilegio, non possono intervenire in queste contese. Io crederei di farvi ingiuria, se in materia di tanto importanza, vi stimassi capaci di consigliarvi colle misere considerazioni dell'amor proprio; giacchè qui non si tratta di noi, ma del vero. Le vostre intenzioni sono dirittissime, e niuno più di me ne' è capace; ma voi sarete capaci altresì di non essere immuni da errore; onde non rifiuterete di riesaminare la vostra dottrina, e se le mie ragioni non vi paiono a proposito, di dichiarare in che consista il loro vizio, così per mia propria istruzione, come per edificazione del pubblico; il quale potrebbe scandalizzarsi del vostro silenzio in cosa sì grave, e male interpretarlo. E la domanda che in solido io fo a tutti voi, è specialmente indirizzata al vostro maestro; il quale essendo l'autore del sistema accusato, e trovandosi investito della dignità del sacerdozio, ha più di ogni altro l'obbligo di non recedere in questa controversia, e di render conto della sua dottrina dinanzi a Dio e agli uomini. » Non vi pare che questo linguaggio sia franco, moderato, rispettoso, cristiano? Or come credereste che sia stato accolto? Colle mormorazioni e col dispetto. Il povero critico fu trattato come un importuno, che si vuol frammettere nelle altrui faccende, e turbare l'altrui quiete; quasi che la filosofia, la religione, il vero, la scienza siano un patrimonio di pochi privati, da cui gli altri vengano esclusi; o a guisa delle cose che non appartengono a nessuno, debbansi avere per legittima preda del primo occupante. L'autore del sistema accusato in modo tanto solenne e pur così riverente, si ritira dall'aringo, senza però rinunziare alla sua dottrina; continua a professarla pubblicamente, benchè ella sia incolpata di ateismo, senza proferire una parola per liberarla da questa nota, come se tal nota e le altre che l'accompagnano, fossero una ciancia. Non si saprebbe nemmeno ch'egli conosca l'accusazione, benchè pubblica, se non ristampasse un suo scritto calunnioso contro l'avversario, e non aggiungesse in una postilla la solita canzone degli autori che sono impacciati a difendersi, di essere stato franteso, senza però provarlo. Invano alcuni suoi discepoli più sinceri ed infervorati lo confortano efficacemente e ripetutamente a scolparsi: egli fa il sordo, o risponde di non potere, perchè è troppo occupato. Questa bella scusa egli ha cura di stamparla per ogni buon rispetto. « Non avrei obbligazione di ri-
« spondere,» dic'egli parlando ad un altro critico, « nè risponderei cer-
« tamente, se l'incognito autore avesse combattute delle mie opinioni

« indifferenti; attesochè le sopraccrescenti mie occupazioni mi tolgano « il tempo e le forze da entrare in discussione con quelli, che di loro « osservazioni mi onorano [1]. » E qui giova il notare che queste parole furono scritte dall' illustre autore, quando egli aveva già veduta la mia Introduzione; onde qualche malizioso potrebbe sospettare che siano state suggerite da questo libro. Che se egli le avesse pronunziate in occasione della opera del Mamiani o della mia Teorica, sarebbero potute passare; poichè le opinioni del Rosmini che furono criticate dall'inclito autore del Rinnovamento, e da me nel mio primo libro, potevano aversi per indifferenti; ma come mai questa qualificazione si può dare alle dottrine censurate nell'Introduzione? Le quali s'attengono ai punti più fondamentali della filosofia e della fede. Convien dunque credere che il Rosmini fosse disoccupatissimo, quando per tutelare *opinioni indifferenti*, egli aveva agio di scrivere un grosso volume contro un capitolo dell' illustre Mamiani, e un letterone contro un mio periodo; e che in appresso da quest'ozio beato e veramente invidiabile egli sdrucciolasse in un mare di faccende, onde gli manchi perfino il tempo di giustificare i suoi assunti contro le imputazioni più atte a conquiderli. E anche in questo caso, non saprei capire il suo contegno; perchè non so quale occupazione sia più grave di questa, nè qual dovere possa andarle innanzi; giacchè oltre l'importanza del primo vero, si tratta di una cosa che tocca l'edificazione del pubblico e il decoro dello stato, a cui il Rosmini appartiene. E veramente la prudenza del vostro autore stupì talmente ed afflisse la stessa sua scuola, che voi per supplirvi, non esitaste a discendere animosamente nella lizza, con consiglio forse più generoso che cauto. Ma senza entrare nel merito della vostra difesa, ben sapete che essa produsse una novella accusa più forte e stringente ancora della prima, a cui nè voi, nè il vostro maestro, nè altra persona, che io mi sappia, ha finora risposto. E pure son passati già quasi due anni, da che il nuovo scritto uscì alla luce, e corse l' Italia; e il Rosmini tace tuttavia non meno che i suoi discepoli. Uomini cattolici comportano che altri imputi il loro sistema di sensismo, di scetticismo, d' idealismo, di panteismo e di ateismo, e provi l'accusa, e non osan proferire una sola parola per ribatterla! Direte forse che l'accusa è calunniosa, e quindi indegna che le si risponda? Ma ancorchè fosse falsa, non sarebbe calunnia, poichè tocca, non già la persona, ma la dottrina degli avversari; e alle accuse gravissime contro una dottrina, corroborate dalle ragioni, è debito il rispondere. — Le ragioni assegnate sono deboli, insussistenti, indegne di *un secolo positivo*, e quindi sarebbe superfluo l'occuparsene. — Cotesto si dice da voi, ma niuno è obbligato a credervi sulla vostra parola, tanto più che affermate di non aver letto il mio libro. Dovete dunque provare almen questo,

[1] *Risposta al finto Eusebio*, p. 3.

se volete che vi si creda; ovvero riferirvene al parere degl'imparziali. Interrogate tutti i lettori della mia opera, dai Rosminiani in fuori, per qual motivo essi credano che il Rosmini non ci abbia risposto; e tutti vi risponderanno, che ammutì per timore di essere illaqueato, e di rovinare la sua causa più parlando ancora che tacendo. Altrimenti un uomo così schizzinoso e insofferente di ogni contraddizione, come ognun sa che è il Rosmini, non si sarebbe mai ridotto al silenzio in materia sì grave. Che più? I Rosminiani medesimi, se sono sinceri, vi confesseranno che quando lessero la mia scrittura, ne furono spaventati; il che mostra che le mie ragioni son tali, che coloro, a cui importa, non mancherebbero di rispondervi, se credessero di poterlo fare. Vi dico tutto questo così ingenuamente, come vedete, poichè il successo avuto non è mio, ma della causa che ho per le mani. Nè credo che il Rosmini voglia ricorrere ai propri meriti personali, e alle testimonianze onorevoli, che ha ricevute dalla Santa Sede; inferendone, come voi fate, che un uomo così pio e così qualificato, com'egli è veramente, non ha potuto incorrere negli errori imputati, e che ciò basta a giustificarlo, senz'altra risposta. Voi aggiugnete in questo proposito le seguenti parole: « Siccome io credo che nè voi, nè i vostri se« guaci non vorrete incontrare la taccia che cortesemente date al Ro« smini e a' Rosminiani, di credervi cioè voi il Papa, ed i vostri se« guaci la Chiesa, così ci permetterete d'essere tranquilli riguardo alle « suddette accuse sull'eterodossia della dottrina che seguitiamo, al« meno finchè gli oracoli della Chiesa non abbiano pronunciato [1]. » Assicuratevi, sig. Tarditi, che io non incorrerò mai in un peccato così ridicolo; ma ancorchè ne fossi capace, non potrei cadervi in questo caso, perchè ciò non fa nulla al presente proposito. La quistione che ora si agita non corre già fra me e il Rosmini, ma fra le mie ragioni e quelle dell'avversario: è una quistione scientifica e non personale, almeno secondo il mio intendimento. Io sarei certamente degno di riso, se pretendessi che qualcuno credesse alle mie parole, per l'autorità della mia persona; ma io domando solamente che le mie ragioni siano discusse, si approvino se buone e salde, e nel caso contrario vengano annullate. Voi all' incontro mi parete cadere nel fallo che ora mi imputate, allorchè ripudiando con poche parole e con magnanima sprezzatura gli argomenti del mio ultimo libro, non li credete pur degni di esame. Quando il Rosmini diede fuori il suo sistema filosofico, io mi guardai dal dirgli cattedraticamente: voi avete il torto; ma studiato bene il libro, esposi per minuto i motivi che m'inducevano a riprovarne la sostanza. Il Rosmini tacque, e il suo silenzio non si può interpretar con suo onore, se non pigliandolo in conto di ritirata. Voi più confidente entraste in campo, e alle mie ragioni contrapponeste le

[1] *Lett. d'un Rosmin.*, p. 197, 198.

...e sia d'uopo di un lungo studio; s'essa non contie-
... espressamente contraria al vero rivelato; se anzi si
...nte ossequiosa verso la rivelazione; la Chiesa, non
...metterà che s'insegni liberamente nelle scuole catto-
...one il giudizio definitivo al parere dei savi e al para-
...perocchè se procedesse altrimenti, confonderebbe
...sofia colla teologia, tarperebbe le ali all' umano in-
...rebbe eziandio uno scopo impossibile; perchè tutte
... essendo progressive in modo indefinito, i censori a-
...o partito alle mani, se prima di dar patente di pas-
...rina filosofica dovessero pesare tutte le conseguenze,
...otenzialmente racchiuse. Non vedete che a questo
...vrebbero in pochi giorni fare un lavoro, a cui non
...arecchi secoli? Ma segue forse da ciò, che permetten-
...ne e l' insegnamento della nuova dottrina, la Chiesa
...ramente. Imprima è poco conforme alla buona teo-
... come voi supponete, che la Chiesa voglia quando che
...a suprema sanzione a un sistema filosofico; perchè al
...soltanto le verità appartenenti alla rivelazione. La Chie-
...viso a una teorica filosofica, proporzionatamente al-
...neno evidente di essa coi dogmi rivelati: può condan-
... i pronunziati speculativi, quando formalmente ripu-
...oli divini; ma non autentica mai alcuna opinione me-
...a; perchè in tal caso coloro che vi ripugnassero sareb-
...chi ha mai inteso dire che il contrapporsi a una sen-
...ente razionale di san Bonaventura, verbigrazia, o di
...sia un'eresia, benchè certo nessun filosofo abbia un no-
...nte più insigne di questi due sommi? E vedete che il vo-
...medesimo ripudia espressamente la dottrina del primo
...ale; che se io perciò accuso il Rosmini di essere etero-
...a, non credo che voi nè altri voglia inferirne che sia
...ione. La Chiesa adunque, quando comparisce un siste-
...onceputo nei termini che vi ho detto, ne lascia il giudi-
...za degli studiosi e ai portati del tempo, senza nulla pre-
...onseguenze di esso, e riserbandosi solo a dannare que-
... ogni qualvolta, messe in luce, si mostrino erronee, e
... della materia il richiegga. Ma nel censurare i capi ripu-
...ino deposito, di cui ella è interprete e conservatrice, la
...tende mai la sua condanna alle altre parti del sistema, nè
...i esso, salvo il solo caso, in cui tali principii siano per sè
...i alla fede. Non troverete nella storia un solo esempio, in
... ecclesiastica siasi scostata da questa saggia riserva; e io
... allegare, moltissimi che la dimostrano. Mi ristringerò ad

vostre. Io replicai e mostrato che i vostri argomenti, non che distruggere i miei, non erano pure atti a debilitarli, rinnovai e dichiarai più spiegatamente i vizi ch'io trovo nel Rosminianismo; i quali vizi son tali da fare inorridire ogni uomo pio e cattolico. Voi non rispondete un iota alla mia replica, e vi contentate di dire che non mi si dee credere, perchè io non sono il Papa. Ma per la vita vostra, sig. Tarditi, che modo di raziocinare è cotesto? Dunque acciò un autore possa combattere un cattivo sistema di filosofia o di religione, e abbia diritto di essere udito, egli dee essere il sommo pontefice? Le sue ragioni non varranno nulla, solo perchè il proponente è persona privata? Coloro che sostengono l'errore da lui combattuto, potranno in coscienza continuare a professarlo, anche quando sono impotenti a difenderlo, col solo pretesto che chi lo ha svelato non è investito della dignità suprema? E pur le vostre parole, se hanno qualche senso, non possono significare altro che questo. Ciascuno certamente *vi permetterà di esser tranquilli*, per ciò che concerne la bontà del vostro sistema, quando avrete chiarito dimostrativamente che le opposizioni mosse contro di esso patiscono ragionevole istanza. Ma finchè questo non vien fatto, e militano contro di quello le più formidabili incolpazioni, communite da tali prove, che niuno de' vostri ha finora osato impugnarle, non sarò già io, nè altra persona privata, ma la vostra coscienza medesima, che non *vi permetterà di essere tranquilli*; se vi ostinate a perseverare nelle vostre opinioni.

Quanto agli elogi fatti dalla Santa Sede al vostro maestro, essi tornerebbero a proposito; se io avessi menomamente rivocato in dubbio l'ingegno, la pietà e la dottrina dell'illustre autore. Ma protestando anzi di riconoscere quanto egli vaglia per questi tre rispetti, io non gli ho imputato altro che un errore intellettuale; e voi sapete quanto me che gli errori dell'intelletto possono cadere eziandio negli uomini per valor d'ingegno, bontà d'animo e copia di sapere più eminenti. Che se voi pretendeste che quando la Santa Sede commenda queste tre parti in un uomo privato e vivente, essa intenda di autenticare anche solo indirettamente le sue dottrine, voi pigliereste un grave errore, e non mi sarebbe difficile a mostrarvelo. Non occorre però che io lo faccia, poichè voi medesimo lo confessate, quando riferite le parole del sommo pontefice, soggiugnete: « Con questa citazione io non intendo di vole« re in certa maniera far credere che la dottrina dell'ab. Rosmini sia « dalla suprema Autorità della Chiesa sanzionata; tuttavia essa non è « inopportuna rispetto alle suddette vostre accuse [1]. » Se non che, l'ultimo membro di cotesto periodo contraddice al primo; giacchè se voi non intendete di avvalorare le dottrine del vostro maestro colle lodi date dal sommo pastore alla persona di lui, la vostra citazione è *inop-*

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 198.

portuna, non avendo io mai inteso menomamente di detrarre ai pregi personali del Rosmini, ma solo alla verità di una parte delle sue dottrine. D'altra parte, se per debilitare ciò che dico contro la dottrina, non giudicate *inopportuno* di allegare l'encomio fatto alla persona dall'autorità suprema, date segno di credere che gli oracoli di questa abbiano mirato a *sanzionare*, come voi dite, in qualche modo le opinioni del personaggio lodato da essa; il che è contro il vero e contro la vostra protesta medesima. Nel resto che l'elogio del santo Padre non abbia avuto la menoma intenzione alla dottrina rosminiana, si ritrae da un fatto evidente; il quale si è che poco tempo dopo la pubblicazione delle Lettere apostoliche da voi citate, un' opera del Rosmini soggiacque in Roma stessa a gravissime critiche; il che prova, che anche dopo l'elogio fatto alle egregie qualità del Rosmini, i suoi scritti non sono tenuti per immuni da errore, nè tali che non possano essere senza temerità censurati. E quando aggiungete che il Nuovo Saggio fu pubblicato molto tempo innanzi, e dato fuori in Roma, per inferirne che non contenga i germi di quelle ree conseguenze che io ci trovo, perdonatemi se io vi rispondo, che discorrendo così, voi mostrate di mal conoscere la prudenza e tolleranza romana. La Santa Sede, che da coloro che non la conoscono viene accusata di essere avversa ai progressi legittimi dell' umano sapere, e di volere tiranneggiar le menti con dispotico imperio, è forse l' autorità più mite, più dolce, più benigna e tollerante del mondo. Quanto ella si mostra tenace e inflessibile a mantenere incorrotte le verità divine che sono accomandate alla sua tutela, tanto ella ama di lasciare un libero campo agli ingegni in tutte le parti dell'umano sapere. E non solo ella ama la libertà filosofica, ma protegge la filosofia stessa e i diritti della umana ragione contro coloro che gl' impugnano: li protegge contro quelli che gli assaliscono per un improvido zelo, e vorrebbero in grazia del dogma divino spiantare la sapienza umana. Non è gran tempo, che alcuni illustri chierici francesi pigliarono questa folle impresa; e certo l' ingegno, l'eloquenza, gli applausi, i sofismi loro non mancavano. Ma ciò nulla valse contro il senno romano; e il mondo vide un singolare spettacolo, cioè i diritti e i privilegi della mente umana e della filosofia difesi in Roma, mentre erano acremente impugnati in Strasborgo e in Parigi. Se l' erudizione moderna, che per lo più cinguetta sul medio evo senza conoscerlo, studiasse gli annali delle scuole cattoliche in quei tempi, vedrebbe che l'esempio recente non ha nulla di straordinario; e che Roma fu l' autorità salvatrice della libertà filosofica nei bassi tempi. Vedrebbe che le condanne stesse di Roma mirarono al mantenimento di essa; perchè Roma non condanna, non ha mai condannato che quei sistemi negativi, che dimezzano il campo della scienza, invece di ampliarlo; nel che appunto consiste la natura dell'errore. E nello stesso modo che il si-

stema cattolico è il più libero di tutti, perchè è il più largo, ed è il più largo perchè abbraccia tutte le verità e non esclude che gli errori, cioè le negazioni; così l'autorità regia e sovrana, principale conservatrice di questo sistema unico, non ha mai riprovato e condannato se non quelle opinioni, che ristringono e non propagano i confini dell' umano sapere. Che se il coartare i termini della scienza, e *diminuire il numero delle verità* naturali o sovrannaturali par libertà ad alcuni e tirannia l'impedire che questo bel consiglio si metta in opera, Roma si dee ringraziare di non aver fatto a senno di costoro. Se gli avesse imitati, le dottrine platoniche, e con esse la buona filosofia, sarebbero perite in Europa; perchè i nominalisti di ogni colore, che allora fiorivano, pretendevano di essere difensori della libertà, e inveivano contro la tirannide dei realisti; non dissimili dai sapienti moderni, che trovano verbigrazia, in Abelardo il campione della ragione umana, e il nemico di questa nel mirabile antagonista di quello [1]. Ma il realismo, di cui Roma fu costante sostenitrice, salvò il Platonismo cristiano, e con esso mantenne incorrotta e perpetua la tradizione ortodossa delle scienze speculative; e giova qui il notare, che siccome il più illustre e schietto difensore del realismo nei secoli di mezzo fu insignito della romana porpora; così questo sistema è debitore a un altro porporato della più bella esposizione, che se ne sia veduta nel secolo diciottesimo. Voi mi passerete questa piccola digressione, sig. Tarditi, poichè in questo proposito son sicuro, che non posso avervi per avversario. Stando adunque che la Chiesa romana miri solo a impedire gli abusi, i traviamenti del filosofare, e la licenza dei filosofi, che è una vera servitù, senza punto inceppare l'umano ingegno, voi potete argomentarne quanto poco vi giovi la tolleranza di essa verso la dottrina del Rosmini. Imperocchè, quando un nuovo sistema di filosofia esce alla luce, Roma si governa intorno ad esso colla doppia mira che vi ho accennato, intendendo da una parte a mantenere intatta la fede, e dall' altra a non offendere i diritti legittimi della ragione. Perciò, se la teorica novella muove da principii espressamente falsi, (com' è per esempio il Cartesianismo, che comincia col dubbio assoluto,) o contiene conclusioni manifestamente cattive, ella riprova l'errore, senza esitazione; nè si lascia muovere dall'orpello, con cui gli scrittori palliano talvolta i vizi della loro dottrina, come appunto è accaduto a Cartesio. Ma se un autore dotto, pio, timorato, divulga una dottrina religiosa nelle apparenze; s' egli, procedendo a buona fede, la crede conforme alle tradizioni ortodosse, e si sforza di mostrarlo nel decorso dell' opera; se questa dottrina è astrusa, complicata, difficile, e parte per sè stessa, parte forse anco per difetto dello scrittore alquanto oscura, e tale che per cono-

[1] Veggasi, per cagion di esempio, la prefazione del sig. Cousin al *Sic et Non* di Abelardo.

scerne il vero valore sia d'uopo di un lungo studio; s'essa non contiene alcuna sentenza espressamente contraria al vero rivelato; se anzi si mostra costantemente ossequiosa verso la rivelazione ; la Chiesa, non che opporsele, permetterà che s'insegni liberamente nelle scuole cattoliche, commettendone il giudizio definitivo al parere dei savi e al paragone del tempo. Imperocchè se procedesse altrimenti , confonderebbe le ragioni della filosofia colla teologia, tarperebbe le ali all' umano ingegno, e si proporrebbe eziandio uno scopo impossibile ; perchè tutte le scienze umane essendo progressive in modo indefinito, i censori avrebbero un cattivo partito alle mani, se prima di dar patente di passaggio a una dottrina filosofica dovessero pesare tutte le conseguenze , che sono in essa potenzialmente racchiuse. Non vedete che a questo ragguaglio essi dovrebbero in pochi giorni fare un lavoro , a cui non bastano talvolta parecchi secoli? Ma segue forse da ciò, che permettendo la pubblicazione e l' insegnamento della nuova dottrina , la Chiesa l'approvi? No sicuramente. Imprima è poco conforme alla buona teologia, il credere, come voi supponete, che la Chiesa voglia quando che sia porgere la sua suprema sanzione a un sistema filosofico; perchè al Chiesa definisce soltanto le verità appartenenti alla rivelazione.La Chiesa può far buon viso a una teorica filosofica , proporzionatamente all'accordo più o meno evidente di essa coi dogmi rivelati: può condannare e condanna i pronunziati speculativi, quando formalmente ripugnano agli oracoli divini; ma non autentica mai alcuna opinione meramente filosofica; perchè in tal caso coloro che vi ripugnassero sarebbero eretici. Or chi ha mai inteso dire che il contrapporsi a una sentenza schiettamente razionale di san Bonaventura , verbigrazia , o di san Tommaso, sia un'eresia, benchè certo nessun filosofo abbia un nome cattolicamente più insigne di questi due sommi? E vedete che il vostro maestro medesimo ripudia espressamente la dottrina del primo sulla visione ideale; che se io perciò accuso il Rosmini di essere eterodosso in filosofia , non credo che voi nè altri voglia inferirne che sia eretico in religione. La Chiesa adunque, quando comparisce un sistema filosofico, conceputo nei termini che vi ho detto, ne lascia il giudizio alla coscienza degli studiosi e ai portati del tempo, senza nulla predifinire sulle conseguenze di esso , e riserbandosi solo a dannare queste conseguenze ogni qualvolta, messe in luce, si mostrino erronee, e la importanza della materia il richiegga. Ma nel censurare i capi ripugnanti al divino deposito , di cui ella è interprete e conservatrice , la Chiesa non estende mai la sua condanna alle altre parti del sistema, nè ai principii di esso, salvo il solo caso, in cui tali principii siano per sè stessi contrari alla fede. Non troverete nella storia un solo esempio, in cui l'autorità ecclesiastica siasi scostata da questa saggia riserva ; e io ve ne potrei allegare, moltissimi che la dimostrano. Mi ristringerò ad

accennarvene un solo assai recente, e calzante al proposito. Niuno ignora al dì d'oggi che la filosofia del Locke è pregna delle eresie più detestabili, e che con rigore di logica guida all'ateismo. Colui che ancora ne dubitasse non ha che a leggere le splendide e severe discussioni della scuola scozzese. Tuttavia nel secolo scorso, prima che questa dottrina portasse i suoi frutti, vissero in Italia molti uomini dotti e pii, i quali non solo la credevano innocente di tali peccati, ma vera, e come tale la professavano e la difendevano, industriandosi di mostrarla concorde alla morale e alla religione. La Chiesa, non che biasimare gli studi e lo zelo di questi dotti, concedette loro una libertà pienissima; anzi innalzò alcuni di essi agli onori del sacerdozio. Ai giorni nostri non è dato più a niuno di credere ragionevolmente all'innocenza del sistema insegnato dal filosofo inglese, perchè il tempo e il lavoro logico degli spiriti ne han messo in chiaro le orribili conseguenze; risultato felicissimo, che si dee appunto alla discussione e a quella libertà sapiente, cui la Santa Sede ha sempre lasciata agli studi speculativi. Ma se sorgesse un uomo, a cui paresse che l'anatema lanciato dai buoni filosofi contro il Locke sia fuor di ragione, e che la dottrina di esso si possa ragionevolmente purgare da tutti i rei conseguenti che le vennero attribuiti, credete forse che la Chiesa riproverebbe il suo assunto, benchè sì poco plausibile? Fate il vostro conto ch'ella si governi colle opinioni del Rosmini, come appunto fece con quelle del Locke. Il libro del Rosmini per le intenzioni e le virtù dell'autore, e le conclusioni esplicite che racchiude, non ha nulla che possa far temere gli amatori della religione. Il suo veleno consiste nelle conseguenze logiche ed irrepugnabili, implicitamente contenute ne' suoi pronunziati; le quali, non che essere volute dall'autore, sono contrarie al suo intendimento. E il sembiante dell'opera è tanto più ingannevole, che il rosminiano sistema versando su due principii seco medesimi discordanti, egli è facile all'autore il giustificare l'uno di essi coll'altro; imperocchè ogni qualvolta gli si para innanzi un cattivo e malaugurato corollario del primo, egli se ne libera ricorrendo al secondo, e quando questo periclita per la stessa cagione, egli vi rimedia coll'aiuto del suo compagno. Quest'alchimia diventa certamente inutile, quando è scoperta l'intima contraddizione, su cui riposa; ma acciò la ripugnanza sia posta in luce, e gl'ingegni speculativi ne siano fatti capaci, ricercasi il benefizio del tempo, e quella temperata libertà del disputare, che è un privilegio delle scuole cristiane. Onde i nemici del Rosminianismo, non che dolersi della tolleranza usata dalla Santa Sede verso questo sistema. (il che certo sarebbe una temerità inescusabile,) debbono ringraziarnela; perchè il miglior modo di spegnere l'errore coperto e mascherato nelle cose filosofiche, è di lasciare a' suoi fautori facoltà di difenderlo, acciò i frutti mortiferi, di cui contiene il germe, escano alla luce,

e chiariscano la qualità della pianta, che gli ha prodotti. Così, per cagion d'esempio, ho io ragion di rammaricarmi della potestà, che avete avuta di patrocinare la causa del vostro maestro, avendovi essa dato occasione di mostrare col fatto che non si può difendere il Rosmini, senza abbracciare certe dottrine ripugnanti ai sani principii teologici, quali sono parecchie di quelle, che si trovano nelle vostre Lettere? Il qual esempio è tanto più efficace, che voi siete un uomo religiosissimo, guidato da buon fine, e non potete errare in questo proposito che per inavvertenza. Ma se *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato* sulla bontà o reità del sistema rosminiano, ne segue forse, come voi dite, che possiate *essere tranquilli* intorno ad esso, e che sia lecito a ciascuno di professarlo a suo talento con sicurtà di coscienza? Per legittimare questa inferenza, bisognerebbe provare che nelle cose, intorno a cui *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato*, l'uomo possa governare le sue opinioni a capriccio ed a caso. Ora io credo che anche circa le materie non definite dalla Chiesa l'uomo è obbligato ad abbracciare il vero e a studiarsi di evitar l'errore in tutti i modi possibili; specialmente, quando queste materie hanno qualche colleganza coi dogmi della religione. Certo nella morale, v'ha una infinità di quistioni, su cui la Chiesa lascia a ciascuno il governarsi, secondo il suo giudizio; tuttavia non ve n'ha alcuna, in cui l'uomo non sia obbligato di cercare la verità con tutto il suo potere, e di conformarvi la sua elezione. Lo stesso accade nelle altre parti della filosofia, e in quelle massimamente, che sono più fondamentali e di maggior rilievo. Ma ad ogni modo, direte voi, poichè *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato*, io posso essere rosminiano, se il Rosminianismo mi sembra vero. Certo il potete, se così vi pare con buona ragione; ma non potete credere che questa militi dal vostro lato, se prima non vi rendete certo che le accuse mosse da me contro la vostra dottrina siano vanissime; nè potete argomentare la loro nullità dal silenzio della Chiesa, o prevalervi di questo silenzio, per dispensarvi dall'esaminarle. Imperocchè il silenzio dell'autorità suprema non giova più a voi che ai vostri avversari. Voi dovete adunque mostrare che io ho il torto, e confutare vittoriosamente le ragioni da me esposte nella presente opera: dovete farlo, così per assicurarvi di essere nella via del vero, come per evitare lo scandalo; perchè non è di troppa edificazione che uomini cattolici professino una dottrina pubblicamente accagionata d'idealismo, di sensismo, di scetticismo, di panteismo, di razionalismo teologico e di ateismo, e non purgata da queste accuse. La condizione del Rosminianismo è assai diversa al di d'oggi da quando apparve il libro che lo espone. Allora tutte le apparenze gli erano favorevoli, e potevano inspirare una certa fiducia nel sistema; onde non è meraviglia, se voi con altri uomini dotti e religiosissimi l'avete abbracciato. Ma ora che esso ha

ria di ridere alle spese vostre, e piglierete, come si dice, più colombi con una fava. Parlate adunque quanto vi aggrada delle *macchine infrante*, e degli *oppugnatori allassati* e *ridotti al silenzio*; aggiugnete anco, se vi piace, che il Rosmini e divenuto *fioco*, non *per lungo silenzio*, come il Virgilio di Dante, ma per avere troppo parlato, da tre anni in qua, a difesa del proprio onore, e per *ridurre al silenzio* la voce ed *infrangere le macchine* di chi l' impugnava; e vi prometto, che non vi sarà alcuno così scortese, che voglia interrompere il corso della vostra facondia. Ma ciò che non vi si può comportare pel danno che ne risulta, si è, che facendo professione di scrittori cattolici, avvochiate una causa sospetta per conto di fede, se prima la sospizione non è purgata. (Notate bene che dico, se prima la sospizione non è purgata; perchè io non sono di quei cattolici, che vogliono imporre silenzio agli erranti, e credo che una libera e modorata discussione in questi casi è il miglior rimedio di tutti.) Il negozio per questo verso non è ridicolo, ma serio, e la semplicità vostra non può più passare per innocente, come quella che riesce a scandalo altrui. Che un giornale cristiano chiami vera e inconcussa, e consigli ai giovani, e lodi pubblicamente una dottrina infetta di ateismo, (quante volte dovrò ripeterlo?) non dico già a mio giudizio, ma a senno di tutti coloro, (e non sono pochi,) che hanno approvate le mie Lettere, è una temerità mostruosa ed intollerabile. Giustificate, lo ripeto, l' opinion vostra, prima di professarla, sovrattutto pubblicamente, o se non vi dà l' animo di farlo, tacete, e non cumulate il vostro disonore col farvi rovina dei semplici. Se vi portate altrimenti, come osate pretendere il titolo di cattolici? Che cattolicismo è cotesto, che non sa prosciogliersi dalla nota di empietà, e plaude in pubblico a un' opinione tenuta da molti per empia e detestabile? Credete forse che l' esser ella professata da voi, e da un piccolo drappello di persone, che avendola abbracciata da principio con soverchia fiducia, non sanno risolversi a dismetterla, basti a nettarla e renderla ortodossa? Oh se la scienza dall' Eridano fosse quella di Salomone, questa pretensione sarebbe assurda. Ma che scienza è la vostra nelle materie speculative? Che cosa provano i vostri articoli filosofici, se non la vostra ignoranza? Credete voi, che il silenzio tenuto a vostro riguardo, mova dalla terribilità delle vostre ragioni, da paura che s' abbia dell' ingegno o del saper vostro? Credete che chi sa parlare voglia perdere il suo tempo e dimenticare la sua dignità, provandosi a contendere coi balbettanti [1]? Ma se voi foste anco dottissimi e sapientissimi, credete forse di avere il privilegio dell'inerranza, onde una vostra semplice parola basti a scolpare e legittimare una dottrina? Se la somma

[1] Prego il lettore di avvertire che queste mie parole si riferiscono al difensore del Rosminianismo, che scrisse nell' Eridano, non agli altri rispettabili compilatori di questo giornale.

autorità, investita da Dio di questo gran dono, discende spesso a provare le sue decisioni, e a combattere le calunnie de' suoi nemici, per ridurre i traviati, e ovviare alla prevaricazione dei fedeli, voi signori giornalisti, vi credete prosciolti da questo debito? Pensate che un giornale o una gazzetta sia più infallibile della Chiesa e della Santa Sede? Oh che sorta di ortodossia è la vostra? E quando voi lodate le Lettere del sig. Tarditi, senza porre alcun limite ai vostri elogi, senza escludere almeno gli errori teologici, che vi si trovano, l'encomio non è forse tanto ingiurioso al lodato, quanto disonorevole pel lodatore? Il sig. Tarditi, il quale con una generosità, che gli fa onore, ha rivocato ciò che vi può essere d'erroneo teologicamente nel suo scritto, non vi saprà molto grado che il commendiate di aver detto, che in Dio vi sono tre forme razionalmente conoscibili e realmente distinte [1]; che la rivelazione non è necessaria per conoscere a compimento le verità della religione e per evitare ogni errore in questo proposito [2]; che la verità non consiste in quel sistema, che assegna a Dio un luogo più nobile nelle cognizioni umane [3]; che fra il Creatore e la creatura v'ha un mezzo, il quale, non essendo nulla, dee ragionevolmente essere qualche cosa [4]; che la verità non è contingente e relativa, e tuttavia non è Dio, e che conseguentemente v'ha qualcosa d'increato, di eterno, di necessario, di assoluto, che pur non è Dio stesso [5]; che in fine il dogma della creazione è solo un mistero rivelato e non anco un pronunziato razionale ed intelligibile [6]. Come dunque vi è bastata l'animo di celebrare un'opera, in cui si trovano questi errori, senz'almeno accennare che le vostre lodi non si riferiscono alle parti biasimevoli? Chi non vede che ciò fu fatto in prova, per dare ad intendere agl'inetti che uno scritto tassato di sbagli capitali, e difeso dal sig. Tarditi con novelli scorsi, è degnissimo di approvazione e di stima, e può servir di guida sicura agli studi filosofici della gioventù italiana? Non crediate già che ciò mi spiaccia per mio proprio conto, quasi che la mia riputazione o quella de' miei libri e tampoco di coloro che mi onorano della loro approvazione ed amicizia, dipenda dai pareri di un compilatore dell'Eridano; perchè vi posso promettere in coscienza d'uomo onorato, che da questo canto io vivo tranquillissimo. Ben mi pare incomprensibile il vostro contegno, rispetto alla professione che fate di voler sentire e scrivere cristianamente. Qual giudizio poi si dee portare delle seguenti parole « Crediamo inutile a rammentare qui quanti no-
« mi preclari e diffondenti la loro luce in pubblici licei, seminarii ed
« università abbiano oggimai e con zelo degno della causa abbrac-
« ciato il rosminiano ideologico sistema in Piemonte, in Savoia, negli
« Stati austriaci ed altrove [7]? » Se questo periodo fosse stato scritto

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 57, 111, 138, 143. — [2] *Ibid.*, p. 22, 23, 24, 61-68. — [3] *Ibid.*, p. 69. — [4] *Ibid.*, p. 98, 114. — [5] *Ibid.*, p. 114. — [6] *Ibid.*, 62, 63. — [7] *Eridano*, 1842, p. 388, not.

alcuni anni fa, si sarebbe potuto passare; ma al dì oggi che *il rosminiano ideologico sistema* è convinto di pessime conclusioni, e niuno si è levato a sua difesa, (giacchè le Lettere del Tarditi non hanno più nemmeno l' apparenza di una difesa, dopo che uscì fuori il libro degli Errori,) il dir vostro, signor giornalista, è una grave ingiuria a coloro che commendate. Chi stima davvero gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce*, dee credere o che abbiano ripudiato il Rosminianismo dopo che fu accusato in modo così grave e solenne, o modificatolo notabilmente ed essenzialmente, o che almeno abbiano sospeso il loro giudizio su di esso; e non già che vogliano continuare a insegnarlo *nei pubblici licei*, *nei seminarii e nelle università*, senza prima essere certi che il sistema sia vero, e vederlo redintegrato nella sua riputazione. Di quei vari presupposti i due primi mi paiono più probabili; perchè se gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce* avessero trovato che l' autore del libro degli Errori ha il torto, l' avrebbero per proprio onore e per quello del vero confutato. Il che non essendo accaduto, mi risolvo o che essi abbiano trovato che tal autore ha ragione, o almeno siano rimasti dubbi; e in ambo i casi non avrebbero certo proseguito a insegnare opinioni da loro tenute per false o almeno pericolose. Altrimenti quei personaggi *preclari e diffondenti la loro luce* si sarebbero governati in questa faccenda poco luminosamente; esponendosi al grave rischio di *diffondere* le tenebre in cambio della *luce*, e di oscurare conseguentemente la loro propria *chiarezza*; cosa certo impossibile a supporre, non di tutti, ma di alcuno fra i menzionati. E non solo voi ingiuriate gli uomini privati e onorandi coi vostri panegirici, ma eziandio le instituzioni pubbliche. Dunque, se voi dite il vero, in *molti pubblici licei*, *seminarii ed università* cattoliche d' Italia e d' altrove s' insegna una teoria filosofica, vituperata pubblicamente come guidante al massimo errore, e non lavata da questa nota? Imperocchè avvertite bene che al dì d' oggi io non sono più solo a chiamarvi in giudizio, e ho per compagni tutti coloro che approvarono la mia critica. I quali sono molti nei paesi da voi ricordati; e parecchi di essi versatissimi nelle scienze filosofiche. Voi vedete adunque che le mie accuse sono giudicate di qualche peso e degne, se non altro, che chi non vuole ammetterle si provi a confutarle; e che fin tanto che ciò non sia fatto debitamente, voi non potrete recare a lode degli *uomini preclari e diffondenti la loro luce in pubblici licei*, *seminarii ed università* il professare una dottrina, le cui censure furono bene accolte dalla sapienza italiana, segnatamente in Roma. Potete anche raccogliere da questo cenno, che io sono almeno da scusare, se preferisco il Tebro al vostro fiume, e non che ambire le onde propizie di questo, le temerei non poco, quando dovessi assaggiarle, ricordandomi la sorte di Fetonte, che cadde nell' Eridano per annegarvi dentro.

Lodata, secondo il dovere, la prudenza cristiana del filosofo rosminiano dell'Eridano, non occorre parlare della sua politica. Se egli non fosse di acqua dolce e senza un grano di sale, non si sarebbe egli accorto, che chi vuole al dì d'oggi approvare e sostenere qualche opinione filosofica del Rosmini, dee guardarsi da ogni spaccata, e contentarsi di discutere modestamente, senza scagliar mari e monti, e ostentare una fiducia lontana da quei medesimi, che più la mostrano in parole? Si può immaginare una millanteria più ridicola che il cantar vittoria, quando si ha la persona ancor dolente per le battiture ricevute, e si portano in viso i segni recenti della sconfitta? Il procedere di certi Rosminiani mi fa ricordare quel Cesennio Peto, che rotto e fugato ignominiosamente dai Parti, scriveva maraviglie a Roma delle sue vittorie e usava il linguaggio dei trionfatori [1]. Il Rosminiano dell'Eridano non si contenta d'imitarlo, e di chiedere l'ovazione, ma discorre come farebbe, se avesse già trionfato; e toccato i successi avuti, si reca in sussiego, e protesta di scrivere, non già per difesa di un opera *impassibile* [2], che non ne ha bisogno, ma *per ovviare al detrimento*, che potrebbe riceverne *la gioventù inesperta* [3]. Che ti par, lettore, di un accorgimento così squisito? Lo stimar di pericolo *alla gioventù inesperta* il guardarsi da un sistema, che presso molti è in odore delle più brutte eresie, mi sembra una idea bellissima, e simile a quella di chi attribuisse la pistolenza alle leggi della contumacia, e alle cautele del lazzaretto. E chi è cotesto gran savio, di cui sinora niuno ha sentito parlare, e che porge sì bei consigli alla gioventù del suo paese? Che età è la sua? Ha egli ricevuta la cresima? E fatta la sua prima comunione? E messo già le caluggini? Non sa egli che il profferirsi per consigliere al pubblico, senza aver date prove di sè, ed essere un po' innanzi negli anni, è una temerità insigne? Che cosa ha egli fatto per ispacciarla da dottore in filosofia? Quali sono i suoi titoli nelle lettere? Che opere ha composte? Che saggio ha dato degli studi suoi? Crede egli che ogni scolarello, a cui tocca il capriccio di farsi pubblico consultore, sia ricevuto ad esercitar questo ufficio? Che si dia retta alle sue parole? Che si faccia buona la sua tracotanza? Che non si usi benignità verso di esso, rispondendogli col silenzio, invece di trattarlo, secondo i suoi meriti in modo assai più severo? Che sarebbe dell'umano sapere, e sovrattutto della disciplina più ardua, più ampia, più sublime fra tutte le umane scienze, qual si è la filosofia, se si comportasse ai novizi di farla da maestri? Uomini incalliti in queste materie, dopo venti e trent'anni di

[1] TAC. *Ann.*, XV, 6-18.

[2] Vi sono quattro cose moralmente *impassibili* a questo mondo, cioè il vero perfetto, la virtù eroica, l'errore assoluto, (cioè lo scetticismo e il nullismo,) e l'inverecondia. Si potrebbe chiedere al Rosminiano dell'Eridano, in qual senso egli applica il detto epiteto al Nuovo Saggio.

[3] *Eridano*, 1842, p. 141.

studio, osano appena pronunziare la loro sentenza; e si comporterà il farlo ai ragazzi? Oh pur troppo la filosofia da più di un secolo è malmenata dai fanciulli e dagli ignoranti; e a che stato costoro l'abbiano ridotta, ciascun sel vede. Il mal costume è a noi venuto dalla Francia; dove tutte le scienze, ma specialmente le speculative, sono ludibrio e strazio di chiunque loro si avventa. Tempo è di rimediare a un danno sì grave, e d'impedire che la civiltà umana sia sprofondata da una seconda barbarie. Degno sarebbe che l'Italia fosse la prima a dar questo esempio, s'ella non ha affatto perduto l'antico senno, e le onorate tradizioni de'suoi maggiori. Oh pudore antico e modestia della gioventù italica, dove siete voi? A voi fu dovuto in gran parte il fiore della patria sapienza; a voi ogni nostra grandezza e nella età più antica e in quella che vide risorgere la umana coltura; quando le nuove generazioni si erudivano sotto la disciplina e coll'esempio dei padri alle magnanime imprese del senno e dell'ingegno, e i giovani si abilitavano collo studio e colla verecondia a diventare uomini sommi. Ma ora che ogni sbarbatello, ogni scolaruzzo, ogni saputello vuol dottoreggiare a suo talento, ora che niuno vuole apprendere e ciascuno pretende insegnare, siam ridotti ad arrossire della nostra propria fama. Io lodo il Rosminiano dell'Eridano, che si è consacrato alla filosofia, scienza nobilissima, e desidero che si metta in grado di giovare ai buoni studi e alla patria. Ma a tal effetto egli è d'uopo che consenta a ricevere dei consigli prima di darne; e che in cambio di tremare pei pericoli *della gioventù inesperta*, sappia di appartenere anch'egli a questa classe, e sia docile a chi è più vecchio e ne sa più di lui; perchè non istà bene che i putti vogliano farla da guardiani, nè gli alunni da cattedranti. S'egli si governerà con questo senno, potrà anch'egli un giorno essere maestro: altrimenti si pentirà del suo consiglio, se avvien che sorga qualcuno in Italia, ben risoluto di schiacciare una ragazzaglia procace e superba, che minaccia di esterminio la scienza. Quanto i buoni giovani, che arrecano negli studi un fervido zelo accompagnato da verecondia, sono da amare e venerare come speranze della patria; tanto i presontuosi e i petulanti sono disutili e sprezzabili. Ora il primo consiglio, di cui il nostro Eridanico abbisogna, è quello di studiare prima di scrivere pel pubblico, sovrattutto nei giornali; perchè i giornali buoni non possono essere dettati che da uomini maturi, e i giovani, (da qualche raro caso in fuori,) non possono fare che giornali cattivi. Studi forti, lunghi, assidui, profondi, si richieggono per riuscire valente nelle lettere, non scarabocchi e impiastratelle di giornali. Niuno creda che la filosofia sia una scienza facile, da pigliarsi a garbo, da apprendersi in breve tempo e con poca fatica. Non v'ha scienza che non sia difficile, e non richiegga diuturne lucubrazioni, chi voglia penetrarne il midollo e toccarne la cima. Ma la filosofia è difficilissima fra tutte; imperocchè essa è la più ampia, come quella che si

stende per tutti i rami dello scibile; la più profonda, avendo per intento di sviscerare la natura degli oggetti; la più eccelsa, poggiando alle verità più sublimi; e la più astrusa, versando nelle cose sovrasensibili, e nei fatti spirituali, misteriosi della coscienza. Ella vince in difficoltà la stessa matematica, che è pure sì ardua; e la supera così pei detti rispetti, come perchè la scienza dei calcoli, versando sulla quantità, può aiutarsi con una rappresentazione esatta e sensibile de' suoi concetti, laddove la filosofia destituita di questo sussidio, e fornita di uno strumento difettuosissimo, è costretto a pugnar del continuo con gli abusi, le mancanze e le ambiguità del linguaggio che adopera. Un' altra condizione speciale della filosofia, per cui riesce assai malagevole, si è che le varie sue parti fra sè intrecciandosi scambievolmente, niuno può padroneggiare una sola di esse, senza abbracciare il tutto insieme, secondo l' indole e le proprietà di ogni processo sintetico. Per giudicare con buon fondamento di causa in filosofia bisogna imitar l' aquila, che levandosi a regioni altissime, comprende con un solo sguardo una tratta vastissima di paese, senza che questa notizia dei generali noccia alla esatta contezza dei particolari, afferrando egualmente un grano di polvere, un filo di erba o di acqua, un minutissimo insetto, e le moli dei monti, le immense foreste, l'oceano smisurato. Gl' intelletti non provano in filosofia, se non sono miopi e presbiti nello stesso tempo, e non partecipano unitamente alle proprietà del microscopio e del telescopio, per apprendere ingranditi gli oggetti piccoli e vicini, e avvicinare, distinguere gli enormi e lontanissimi. Perciò vano è il consiglio di chi vuol trattare una special disciplina filosofica, senza le altre; più vano ancora quello di coloro, che credono di potere scorporare la psicologia o l'ideologia dal rimanente. Queste sono scienze secondarie, che non possono essere debitamente coltivate, se non si considerano come rivoli e propaggini della suprema. Il vezzo contrario, entrato nella filosofia moderna per opera di Cartesio, dopo aver partoriti mille sistemi chimerici o mostruosi, ha menato a morte la scienza; la quale non potrà mai risorgere, se non si risale ai veri principii, e non si muta radicalmente tutto il processo speculativo. Sarebbe stato degno del Rosmini il por mano a quest' opera; ma egli invece di rimediare il male, l' aggravò, coonestandolo coi palliativi, e rendendolo quasi incurabile col persuadere all' infermo di essere guarito. Di che voi mi porgete un acconcio esempio, sig. Tarditi; imperocchè, ingegnoso e giudizioso come siete, il capitale errore della filosofia moderna, e le insidiose sottigliezze del Rosminianismo in ispecie, vi hanno talmente affascinato, che nella quarta vostra lettera non cogliete il vero punto della quistione meglio che nella prima; e vi ostinate a considerare la scienza delle cognizioni, come anteriore a quella delle cose o indipendente da essa. Il quale assunto è così strano, contraddittorio ed evidentemente assur-

do, che non si potrebbe capire come cada in un cervello umano, se non si sapesse quanto gli uomini, eziandio ottimi, siano schiavi delle preconcette opinioni, e quanto rari siano gl'ingegni liberi, atti veramente a filosofare. Il Rosminianismo si fonda tutto su questo sproposito madornale; tolto via il quale, esso rovina senza rimedio. Ma finchè coloro che s'intromettono di filosofare credono di poter farlo, abborracciando un poco di psicologia, o d'ideologia, com' essi la chiamano, senza risalire ai cardini della scienza, non è da stupire, se il Rosminianismo ha dei proseliti. Il che certo non succederebbe, se per abbracciare la prima delle umane discipline nella sua universalità, gli studiosi cominciassero per riandarne accuratamente gli annali, da' suoi primi principii sino agli ultimi tempi. Ma questo è uno studio lungo, ingrato, difficile, che richiede ostinate e indicibili fatiche; e oggi si ama meglio di leggere qualche libercoletto moderno, che comparisca sotto i titoli eleganti e promettitivi di Saggio, di Frammenti e di Manuale, per poter essere dottore più presto. Quanti sono i Rosminiani, che conoscono la storia della filosofia in tutta la sua ampiezza e non superficialmente? La maggior parte di essi non ha letto che il Rosmini. O che razza di filosofi sono cotesti! O che lepidi pensatori! E non volete che se ne rida? Io mi meraviglio che a questo ragguaglio la vostra scuola non sia ancor più numerosa. Ma certo chi ha misurata l' altezza anche solo di Platone, di santò Agostino, del Leibniz e del Vico, non potrà mai in eterno essere rosminiano. Questi sono i consigli ch' io darei al filosofo dell' Eridano, affinchè si renda capace che per ammaestrare gli altri, sovrattutto in filosofia, ci vuole maturità d' ingegno, esercizio di scrivere, studio assiduo e profondo di molt' anni, età competente, e non si dee avere il latte in bocca ed il guscio in capo, come par ch'egli abbia, se si dee giudicare della età dal suo modo di raziocinare e di scrivere. S' egli è savio, e' farà pro di questi avvertimenti, suggeriti non da astio o malevolenza di sorta, ma da studio sincero del suo bene. Nel caso contrario, e quando credesse di doversi risentire delle mie parole, potrà farlo a suo piacimento, assicurandosi che ancorchè egli parli di me e delle cose mie, io non mi occuperò mai della persona nè delle cose sue.

Io non so, sig. Tarditi, se abbiate fatta un' osservazione, che mi corse più volte all' animo, da che conosco la scuola rosminiana. Questa scuola, nata sotto l'auspizio di due bimbi, l' uno maschio e l' altro femmina, i quali, come sapete, occupano un luogo importante nelle discussioni del Rosmini, ha in virtù de' suoi principii conservato nelle sue fattezze un non so che di puerile e d' innocente, che può dilettare per qualche tempo anche gli uomini savi. Ma i ragazzi sovrattutto, adescati da un' occulta simpatia, le corron dietro; e incominciando dal putto Maurizio, si possono seguire le vicende della vostra setta per

una seguenza di altri filosofi imberbi e piccini, che menano un grande strillare contro coloro che non badano ai loro scherzi. Il che si verifica sovrattutto da qualche tempo in qua; e oggimai si può dire che la furia del Rosminianismo non fa più strage fra le barbe e i capelli canuti, ma come la scalmana ed altre epidemie innocenti, si è gittata ed imperversa fra i pargoli; ond' è da credere che debba presto aver fine. Odo infatti che v' ha in qualche luogo d' Europa una frotta di Rosminianelli, testè divelti dal seno della mamma e della nutrice; i quali fanno un mirabile schiamazzo contro di me. Non vorrei che cotesti bamboli filosofanti o filosofi bamboleggianti che dir mi debba, si credessero che io abbia voglia e tempo od obbligo di azzuffarmi con essi, o me ne astenga per paura dei fatti loro. Se io dovessi cimentarmi con ciascuno di cotesti pensatori in erba, e porgere orecchio ai loro vagiti speculativi, starei fresco. Io godo assai, fanciulli carissimi è di ottime speranze, veggendo che cominciate a gustare gli esercizi accademici, e mediante un piccolo, ma onorevole, scambio, invece di baloccarvi coi bambocci, vi trastullate coll' ente possibile. L' elezione mi par buona, e il passaggio ottimamente graduato; perchè dall' una tattera all' altra non vi ha gran divario. Il sistema del Rosmini può servire di fruttuoso solletico al vostro intelletto, come il dentaruolo alle vostre gengive. Ma badate che questo è un esercizio da burla e non da vero, una schermaglia e non una pugna, un armeggiare e non un combattere. Se pigliaste la cosa per un altro verso, ve ne pentireste, e somigliereste a quei buoni ragazzi del secolo tredicesimo, che invece di far la nanna e mangiar la pappa, vollero bandir la croce addosso agl' infedeli, e basirono tutti per viaggio, senza vedere in viso il nemico. Persuadetevi che prima di poter patteggiare seriamente in filosofia, e menar le mani davvero, bisogna agguerrirsi e allenarsi con apparecchi ben diversi da quelli che avete fatti sinora. Quando sarete divenuti un po' grandicelli, e avrete lasciato il carruccio, e le vostre piante si saranno indurite e i vostri bracciotti alquanto assodati, si farà alle pugna, se durerà il capriccio guerresco che ora avete in corpo. Frattanto contentatevi di badaluccare fra voi, e non abbiate, per male se chi ha il pelo più lungo e più duro del vostro, ricusa di mescolarsi alle vostre tresche. Signori marmocchi, siate modesti, se potete: ricordatevi che non appartiene ai paperi il menar a bere le oche; e che la riserva e la peritanza sono il più bel fregio dell' età vostra. Che se ciò non vi garba, ma volete spacciarla da saccentini e menare un po' di fracasso, vi si può concedere, purchè facciate da voi soli, e non pretendiate che chi è in età da avervi potuto insegnare a leggere, faccia a stacciabburatta o alle piastrelle con esse voi.

Lasciando adunque gli sbarbati e i lattanti da parte, acciò se la strighino fra di loro, e tornando a voi, sig. Tarditi, io mi propongo in

questo nuovo volume di ridurre ad alcuni sommi capi e confutare le cose dette da voi nella terza vostra lettera per difendere il sistema Rosminiano. Non seguirò per ogni verso il metodo che ho tenuto riguardo alle due prime, ormandovi passo passo, e non lasciando correre un solo periodo, senza osservazione e senza risposta; ma ristringendomi ai punti più capitali, da cui dipende la somma del tutto, ommetterò l'applicazione di essi, per quanto concerne alcune avvertenze, che debbono parer meno importanti a voi e agli altri lettori. Nel mio primo tomo mi convenne procedere diversamente; perchè avendo fatto ragione che voi mi foste poco benevolo, ho dovuto chiudervi tutti i sutterfugi, e le scappatoie, per cui avreste potuto sguizzare nel corso del ragionamento. Ma ora che abbiamo fatta la pace, e siete ridivenuto gentile e amoroso, questa cautela sarebbe inutile; e d'altra parte, se volessi usarla, un grosso volume non basterebbe. Imperocchè ciascun sa che per rispondere a un cenno di poche righe in modo chiaro e preciso, non bastano talvolta nelle materie filosofiche parecchie pagine; e tante sono le escursioni che voi fate nella vostra epistola, che non si potrebbe replicare a tutte, senza un lunghissimo discorso. Io non farò dunque, come dianzi, la notomia di ogni vostro inciso e periodo, ma mi ristringerò a quei capi fondamentali, da cui dipende la vita o la morte della teorica rosminiana. Vi mostrerò che le vostre nuove istanze non sono più consistenti delle altre; e che sebbene nella terza vostra lettera abbiate mirabilmente sottilizzato, e lavorato, non a punta di ragioni, (le quali mancano non al vostro ingegno, ma all'assunto infelice che avete per le mani,) ma di vocaboli, le conclusioni vostre non hanno pur l'ombra del vero, e tutti i miei ragionamenti contro il Rosmini rimangono in piedi. Voglia il cielo che il mio discorso giovi ad aprir gli occhi vostri, e di alcuni altri valentuomini sul merito della causa da loro abbracciata; e che a questa rimanga solo il patrocinio dei putti, il quale è affatto innocuo pel conto loro proprio, e per quello del pubblico. E sebbene le mie obbiezioni contro le vostre dottrine siano affatto indipendenti dal mio sistema, e si debbano tenere per valide, ancorchè questo fosse falso, siccome voi di tanto in tanto fate qualche scorreria contro di esso, dovrò eziandio parlarne; il che verrà da me adempiuto quanto più brevemente mi sarà possibile. Ma qui vi confesso che mi trovo un poco impacciato e quanto alle parole e quanto alle cose; e ciò per cagion vostra. Imprima, rispetto alle parole, io trovo che chi segue il sistema da me professato, secondo voi, è *giobertiano* [1]; il che mi riesce un enigma e un barbarismo. Voi mi direte che siccome chi segue il sistema del Rosmini da lui si denomina ed è rosminiano, così chi professa le mie opinioni può pigliare il mio nome; ma discorrendo in tal forma voi confondereste

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 169, not.

insieme cose molto dissimili. Imprima, potrei rispondervi, che se piace al Rosmini di diventare un aggettivo, voi non dovete inferirne che ciò mi vada a sangue; poichè in questa materia, come nelle altre, ciascuno ha il suo gusto. In secondo luogo, dovete avvertire il grande intervallo, che corre fra il sistema del Rosmini e il mio. Quello è un vero trovato dell' ingegno del suo autore, poichè non si trova fuori del suo capo; onde ne porta meritamente il nome: questo non è una mia invenzione, poichè io l'ho ricevuto dalla parola divina che me lo ha dato, e io non ci ho altro merito che di averlo applicato alla filosofia, trasportandolo dagli ordini della religione in quelli dell' umana scienza. Onde sarebbe affatto inconveniente il battezzarlo da me, che ci ho così piccola parte; giacchè in questa faccenda dei nomi, come nel resto, l'accessorio dee seguire il principale e non viceversa. Se mi opponeste che la cosa va a rovescio, e che ciò che io dico del vostro sistema si dee applicare al mio, farei un dilemma; cioè, che se la mia dottrina è vera, si fa ingiuria alla verità, denominandola da un uomo; se è falsa, si fa ingiuria a me, qualificando un errore col mio nome; onde in ogni caso l'epiteto da voi introdotto dee essere da me ripudiato. Che se replicaste che il vostro maestro non la pensa così, avendo approvate le Lettere di un Rosminiano, vi torno a dire che in questi affari ciascuno ha i suoi capricci. In terzo luogo, il Rosmini ha discepoli, che professano il suo sistema religiosamente, facendosi coscienza di mutarvi una sillaba, nulla aggiugnendovi e nulla detraendone, secondo quello che è prescritto in ordine alla rivelazione, e giurando assolutamente, nelle parole del loro maestro. Il Rosminianismo non è dunque un sistema, il cui germe a poco a poco formato, cresciuto, esplicato, prometta frutti abbondanti per l'avvenire, come accade a tutte le teoriche progressive e feconde; ma bensì una fizione filosofica, che uscì tutta armata ed adulta dal cervello del suo autore, come Minerva da quello di Giove, e che dee durare nel medesimo essere sino alla fine del mondo. Vero è che voi pretendete che sia fecondissimo; quasi che la fecondità si possa provare con altro che coi fatti. Mostratemi una idea, un' applicazione di qualche valore, che sia sbucciata o possa sbucciare dall'ente possibile del Rosmini; ed io starò cheto. Ma finchè credete di risolvere la quistione coll' autorità di un vostro condiscepolo, il quale è persuaso della fertilità rosminiana, vi si può rispondere con quello che altri disse a una buona femmina, la quale dopo molti anni di matrimonio, essendo tuttavia sterile, pretendeva il contrario: madonna, a quanti bamboli avete data la luce? Alla quale interrogazione non so già che cosa potreste rispondere; se già non affermaste che i bamboli del Rosminianismo sono coloro che lo professano. Ovvero, se non aveste in conto di nobile ed eletta prole certi granchiolini smilzi e stentati, che di tempo in tempo sbucano dal grembo della vostra setta. Se non

che quella valente donna poteva forse ancora nutrire qualche speranza di diventar madre, e confidarsi nell' avvenire; dove che qual fiducia aver potete voi nel futuro, giacchè per vostra confessione medesima ripugna che il Rosminianismo possa figliare quando che sia? Come mai un sistema di psicologia o d' ideologia, come voi vel chiamate, può essere generativo e aver prole? Non vedete che la fecondità speculativa non può trovarsi fuori dei sistemi ontologici? Che non compete all' analisi, ma alla sintesi? Che non deriva dalla semplice induzione, ma dalla deduzione e dagli altri metodi? Che non appartiene alla scienza de' fatti, ma a quella delle idee e non delle idee astratte e insussistenti, come il vostro ente possibile, ma delle idee concrete e dotate di vera sussistenza? Certo anche la scienza dei fatti si può arricchire, e per questa parte la psicologia è altresì progressiva; ma i fatti, nascendo dalla semplice osservazione, non costituiscono la fecondità di un principio scientifico, la quale è riposta nella sola esplicazion di esso, nè può rinvenirsi fuori dell' ontologia e della sintesi. I fatti si aggiungono ai fatti per semplice aggregazione estrinseca, non per interiore organismo, come le conseguenze che dai principii rampollano. In prova di che avvertite, che se voi, o il Rosmini, scopriste coll' osservazione interiore qualche nuovo fatto della conscienza, pogniamo una novella legge dell' associazion delle idee o della memoria, questa scoperta non si dovrebbe già attribuire al vostro sterilissimo e aridissimo ente possibile, da cui sarebbe affatto indipendente, ma all' acutezza del vostro senso psicologico. Vedete adunque, se l' aspettar figliolanza dal vostro sistema non sia lo stesso che lo sperar prole da una mummia; e con quanta ragione perciò gli si dia il nome del vostro maestro, poichè da lui solo ha ricevute tutte le sue ricchezze, come un capitale morto, che non è capace di accrescimento. Ma la dottrina della formola ideale da me professata, e le mie attinenze verso di essa, sono molto diverse. Prima di tutto, io non ho discepoli, e tampoco chi giuri nel mio nome o nelle mie parole. Ho bensì degli amici, a cui non dispiacciono le mie opinioni, ho dei compagni che la intendono come me, a cui non par che io abbia il torto, e che avendo scorto nella dottrina ortodossa da me esposta un germe fecondo, attendono a svolgerlo, senza che però cada loro nell' animo di lavorare intorno a un mio sistema; poichè sanno troppo bene che la formola, intorno a cui si travagliano, è antica quanto il mondo, e divina di origine. Laonde essendo essa non meno loro propria che mia, essendo ella propria di ciascuno, perchè è comune patrimonio di tutte le menti create, non possono attribuirla a me, se non in quel senso, che ciascun che l' abbraccia può appropriarla a sè stesso. Ed è in questo solo significato che io chiamo talvolta mia la formola; la quale oltre all' essere un bene comune, ricevuto da molti, non inventato da nessuno, si mostra mirabilmente feconda, perchè sintetica ed ontolo-

gica. Egli è vero che il suo connubio colla filosofia non avendo che tre anni di data, (laddove il vostro sistema ha già qualche lustro,) non può ancora godere di una numerosa prosapia; tuttavia ha già messo in luce qualche parto sufficiente a mostrare che non è sterile affatto. E per citarvene alcuno, onde la mia umile penna sia stata la levatrice, tutti gli elementi dell' estetica e della morale, niuno eccettuato, furono dichiarati colla sola formola ideale, per modo rigorosamente scientifico; che se qualche Rosminiano riesce a far lo stesso col suo ente possibile, io voglio incontanente rendermi suo discepolo. Se adunque la formola è di sua natura feconda, ella è altresì progressiva, e destinata a crescere ed ampliare successivamente la scienza per opera dei vari ingegni; onde sarebbe assurdo il darle il nome di chi fu primo a menzionarla in un libro filosofico, e l'imprimere su di essa una nota, che ristringerebbe almeno apparentemente la sua ampiezza e perpetuità fra i gretti confini e le angustie di un solo individuo e di un tempo brevissimo. E come mai un sistema consentirebbe a pigliare il nome di un uomo, se si crede destinato a sopravvivergli? Non sarebbe questa una spezie di suicidio? Chi parla di Cartesianismo, verbigrazia, si esprime esattamente, sia perchè l' errore è una vera proprietà di chi lo produce, e perchè questa dottrina è morta e sepolta da lungo tempo, come l'autore di essa, benchè ne vivano gli spiriti nella sua progenie. Ma chi discorresse di Neutonianismo, per significare il sistema dell' attrazione universale, o altra verità avvertita per la prima volta dal grande Inglese, e imitasse in questo il famoso conte Algarotti, di gallica memoria, avrebbe il torto; perchè il sistema dell'attrazione, duraturo quanto il mondo e fecondato da tanti mirabili ingegni, non può dignitosamente portare un nome, (benchè grandissimo, e quasi unico nella storia della scienza,) che richiami allo spirito un uomo e un tempo particolare. Il solo nome proprio, che sovrasti a questa considerazione, è quello, a cui s' inchinano la terra ed il cielo; perchè ivi l' umanità sublimata dal divino consorzio, essendo veramente creatrice e conservatrice perpetua dell' opera sua, merita eziandio d' immedesimarsi con essa, mediante l' unità del vocabolo. Fuori di questo caso, i neologismi di tal genere sono ingiuriosi o ridevoli, e per entrambi i rispetti il mio amor proprio se ne può tanto meno accomodare, che la piccolezza del mio nome rende ancor più ridicolo l' uso che volete farne; giacchè io confesso ingenuamente di non avere in questo la modestia o la sopportazione del Rosmini.

Un altro divario notabile che corre fra voi e me in questo proposito, e risulta dalle avvertenze precedenti, si è, che io son tanto alieno dal volere imporre il mio sistema a nessuno, che confesso di aver fatto un semplice abbozzo, e di non tenere per importante se non quella parte dell' opera mia, che propone i germi atti a fecondare la scienza. Avver-

tite, per evitare gli equivochi, che ogni dottrina sintetica consta di principii e di conseguenze. I principii, se la dottrina è vera, debbono essere immutabili, perchè non sono trovati dall' uomo, ma divinamente insegnati per mezzo della parola. Tal è la formola ideale, che io ho tolta di peso dal verbo ortodosso e collocata in fronte all' edifizio enciclopedico. Questo supremo principio è la sola parte del mio sistema, che considero come immutabile, sia perchè immutabile è la religione a cui appartiene, e perchè fuori di esso egli è impossibile il fare alcuno giudizio e il tessere il menomo ragionamento. Ma per ciò che spetta all' esplicazione filosofica di questa formola, e alle conseguenze speculative che ne nascono, io ci ho lavorato e ci lavoro per mio conto il meglio che mi è possibile; ma sono lontanissimo dal credere che quel poco che ho fatto sia perfetto, e non suscettivo di riforma o di miglioramento. Desidero anzi che in un campo sì vasto e sì intricato ciascuno rechi libertà d' animo sciolto da ogni preoccupazione; perchè nella unità e immutabilità dei principii, e nella varia e libera deduzione delle conseguenze meramente filosofiche mi par consistere quella maggior perfezione, di cui un sistema speculativo sia capace quaggiù. Imperocchè, senza principii immutabili, la libertà tornerebbe in licenza, e la varietà in confusione; senza libera elezione nell' opera deduttiva, (per ciò che riguarda le verità estrinseche al deposito della rivelazione,) la signoria legittima dei principii diverrebbe tirannide, troncherebbe ogni nervo agl' ingegni e ucciderebbe la scienza. Oltre che sarebbe una temerità incomportabile, se un uomo privato, qualunque sia la fiducia ch' egli abbia nelle proprie forze, volesse padroneggiare nel campo libero della scienza. Questo pur troppo non è stato fatto sinora da molte scuole filosofiche; la sterilità delle quali derivò appunto in gran parte dalla loro idolatria verso colui che le aveva incominciate. Il che succedette, anche quando erano fondate in sul vero e ben promettenti; come avvenne a quella del Leibniz; la qual fu, si può dire, uccisa in Germania fin dal suo nascere, non già per opera de' suoi nemici, ma del suo maggior fautore, cioè di Cristiano Wolf, che pedantescamente e servilmente patrocinandola, screditolla, e aperse la via alle audaci innovazioni della filosofia critica; perchè gl' ingegni amano meglio sviarsi che posare, ed essere licenziosi che schiavi. Io non credo che propriamente vi debbano essere scuole filosofiche, ma solo molti cultori ed esplicatori assennati ed indipendenti degli stessi principii; credo che se è utile a chi comincia il pigliar per guida un autore di provata fama, coloro che han messo piede più innanzi e sono usciti di noviziato, debbono inspirarsi colla lettura dei buoni pensatori, anzichè lasciarsi timoneggiare da essi, per ciò che spetta all' esplicazione dei principii scientifici. Questi almeno sono i voti ch' io vo facendo per la filosofia italica; parendomi che l' unità e l' immutabilità dei principii,

accoppiata con la varietà e la libertà del loro esplicamento, possa partorire una scienza soda, vasta, profonda, durevole, progressiva, e degna per ogni verso della patria che il cielo ci ha data. Trovo che i nomi più grandi e più utili nelle scienze non furono quelli, i cui pensamenti vennero eredati e canonizzati da scuole ligie e servili, ma quelli, che senza far setta, partorirono un' età tutta quanta di cultura, e di gentilezza, facendo risentire gl' ingegni addormentati, e dando loro le mosse, quasi elettrica scintilla. Or nelle cose speculative la favilla animatrice è riposta in quelle idee madri, che largamente spaziano nel mondo scientifico, e principii si appellano. In virtù dei loro principii Platone, santo Agostino, Dante, Galileo, il Leibniz e il Vico furono gloriosi, e si procacciarono sulle menti libere degli uomini una signoria, che non avrà fine. Alcuni di essi non fondarono scuola, propriamente parlando; quelli che l' ebbero, non so quanto possano lodarsene; e certo non è questo il titolo precipuo della loro fama. Qual cosa nocque più ad Aristotile che la cieca venerazione portata alle sue dottrine nel medio evo? Pensatori di questa tempra io auguro all' Italia, e non de' capiscuola. Ma ciò non va a pelo di taluno, che non si contenta anche degli omaggi, se non sono assoluti e senza limiti; e vedete, che una parolina di biasimo da mia parte, pronunziata ossequiosamente, bastò a procacciarmi per risposta un mezzo libello. L' uomo egregio pare talmente persuaso della inerranza propria, che diresti non bastargli anco la sudditanza, se non è servitù. E i suoi discepoli, invece di contrastare rispettosamente a queste pretensioni almeno apparenti, le accrescono coi loro modi, professando verso le altrui opinioni un' idolatria, che sarebbe scandalosa, se non fosse ancor più ridicola. Alcuni di loro possono farlo per modestia e per affezione; ma essi dovrebbero avvertire che anco queste virtù non debbono oltrepassare i termini ragionevoli; e che la modestia e l' ossequio verso gli uni non debbono essere impertinenza verso gli altri. Oltrecchè chi imita servilmente e copia puntualmente non può far opere di qualche considerazione; perchè negli ordini intellettivi, come in quelli delle lettere e delle arti, la moderata libertà dell' ingegno è necessaria a creare. E non è libero chi si fa scrupolo di muovere un passo, senza porre il piede nelle orme di chi gli va innanzi; come mi pare che facciano i Rosminiani, rugumando del continuo i tritumi verbali, e quasi rimasticando i bocconi del loro maestro, con arte più acconcia ad insterilire e ad imprunare, che ad agevolare e condurre innanzi la scienza. Nel che essi mi sembrano, se non altro, poco oculati, per ciò che riguarda la fama del loro duce; la quale non può se non scapitare pel modo, con cui si governa chi marcia sotto le sue insegne. Voi vedete adunque qual divario corra fra il Rosmini e me; poichè il vostro maestro ha voluto creare una setta devota e ligia a ogni suo detto, e un sistema immutabile: io all' incontro

non aspiro che a destare gl' ingegni speculativi, richiamandoli ai principii legittimi della scienza. Però se è paruto a taluno che ne'miei contrasti col Rosmini e coi Rosminiani io abbia messo, come si dice, troppa mazza, avverta che l' ho fatto, oltre tutte le ragioni sovrascritte, anche per amore della libertà filosofica in Italia. La quale libertà era ita, se il Rosminianismo trionfava nelle scuole; perchè i suoi fautori, che ora non sono formidabili, perchè pochi e sbattuti, se fossero molti e potenti, eserciterebbero nella scienza un tirannico imperio, di cui manca loro più la facoltà che la voglia. Tantochè quindi a qualche lustro niuno avrebbe più potuto nella nostra penisola levar la voce, senza essere rosminiano, od esporsi ai sarcasmi e alle calunnie degli avversari. Imperocchè una scuola filosofica, che per l' immutabilità delle dottrine e per la unanimità obbligatoria dei pareri, è piuttosto una setta e una fazione che altro, quanto riesce inetta ad arricchire di sodi incrementi la scienza, tanto è atta ad ammutire col timore o colla forza i suoi oppositori. L' accordo comandato delle opinioni può essere talvolta opportuno nelle congregazioni e nelle società, che mirano a uno scopo operativo; ma è di pessimo effetto nel giro della scienza. Che addiverrebbe della teologia stessa, che pur è una disciplina di un genere affatto particolare, se fuori delle verità definite dal magisterio autorevole si volesse chiudere il campo alla diversità dei pareri, e assoggettare le menti a un' opinione eziandio rispettabilissima?

E qui mi torna in acconcio di toccare l'appuntatura di certuni, che interpretando alla leggera alcune parti de' miei libri, mi credono avverso d' indole o almeno d' opinione alla libertà filosofica; alla quale stimano assai più conforme il sistema del Rosmini, o quelli di certi filosofi d' oltremonti. Io non mi sdegno già con costoro, perchè essi parlano per amore di una cosa, che mi è carissima, qual si è la temperata libertà di filosofare, e inveiscono contro di me, credendo ch' io le sia nemico. Ma mi permettano di dir loro che io amo tal libertà quanto essi, e che la regola, a cui io voglio sottoporre l' ingegno umano, non tocca la libertà, e infrena soltanto la licenza, che è la maggiore sua nemica. Se io non estendo la libertà ai principii, non mi si dee imputare; niuno potendo essere incolpato, se si astiene dall' impossibile, se non vuol far quello, che anche volendolo, non si potrebbe fare. Se i principii del ragionamento fossero un acquisto del ragionamento stesso, e soffrissero indugio di elezione, non sarebbero più principii, non potendosi ragionare senza premesse. Forza è dunque riceverli dalla parola, come fanno tutti gli uomini, senza eccettuare pur quelli, che stimano di governarsi altrimenti; i quali, discorrendo per trovare i principii, e tessendo a tal effetto mille raziocinii bellissimi, si reggono con altri principii anteriori, ricevuti e non fabbricati per propria opera; se già per uno special privilegio non è loro concesso

di sillogizzare all'infinito, o senza premesse; due cose poco probabili. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere qual sia la parola, da cui si debbono pigliare i principii; e se, per esempio, questa parola si debba ricevere da Cartesio, o dal Kant, o dall' Hegel, o dal Rosmini, o dal Cousin, o da altri filosofi. Ma qui occorre una piccola difficoltà; la quale si è che per iscegliere fra questi oracoli così discrepanti, egli è d'uopo esaminare, e quindi avere l' aiuto di una parola anteriore, senza cui l'esame tornerebbe impossibile. Ora questa prima parola non può essere che la parola religiosa, ricevuta colla prima educazione. Se tal parola è imperfetta, essa non può dare una notizia dei principii altro che difettuosa; ma se l'uomo adopera bene questa notizia così manca com'è, essa può guidarlo alla conoscenza della parola perfetta, e quindi alla notizia dei principii nella lor perfezione. Tal è il caso di tutti gli uomini estrani al benefizio della fede e dell' educazione cattolica, qualunque sia il tempo e il paese, in cui vivono. La parola perfetta, che fa conoscere i principii a compimento, si racchiude nel catechismo cattolico. Mi perdonino adunque i miei appuntatori, se io antepongo la parola di questo libercoletto a quella di Cartesio, del Cousin e degli altri sommi; sia perchè, ragguagliata ogni cosa, il Catechismo mi pare di autorità, di antichità, di sugo preferibile alle opere di questi autori; e perchè avendo pur d'uopo della parola elementare di esso per intendere la favella di quei filosofi, mi pare una faccenda più semplice e più spedita il rapportarmene a quella solamente. Che se taluno mi negasse che il Catechismo contenga la parola perfetta rivelatrice dei principii, posso fare una sola risposta; cioè, che col principio cattolico della creazione io spiego a meraviglia tutta la scienza, e non v'ha una menoma parte di questa, che non sia una luminosa conferma di quello; dovechè cogli altri principii, e segnatamente con quelli di Cartesio e degli altri nominati di sopra, non si spiega nulla. Nè perchè io pigli dal verbo ecclesiastico il principio protologico del sapere, ne segue che io confonda la teologia colla filosofia, e ponga la base di questa nella fede, secondo che altri mi ha accusato, non ostante tutto quello che ho detto per antivenir quest'accusa. Imperocchè il principio protologico risplendendo d' intrinseca evidenza, la parola religiosa è necessario strumento, non causa, della cognizione di esso. Laonde per questo rispetto io mi porto nello stesso modo che i miei oppositori, riguardo a Cartesio, al Cousin, al Rosmini, o ad altro filosofo, a cui facciano ricorso per ottenere la preziosa cognizion dei principii. Imperocchè, com'essi dicono di ammettere i pronunziati di questi scrittori, non per l'autorità dei proferenti, ma per l'evidenza vera o putativa dei pronunziati medesimi; così io, come filosofo, riconosco il principio sovrano di creazione, in virtù della luce, che lo accompagna e si diffonde su tutte le sue conseguenze. Che se, come cattolico, credo anche a

questo dogma, in grazia della rivelazione divina che lo ha promulgato; non potrei assentire ragionevolmente a questa rivelazione, se lo splendore che raggia dal primo vero non me la facesse conoscere, e non mi togliesse il potere di rifiutarla con plausibili argomenti. Voi vedete adunque, signori critici, che io sono per lo meno tanto libero quanto voi, poichè entrambi facciam professione di credere all'evidenza dei principii, che ci vengono somministrati dalla parola; con questo solo divario, che la mia parola è quella delle Scritture, e del Catechismo, e la vostra quella delle Meditazioni, dei Frammenti filosofici, del Nuovo Saggio, e di altri simili libri. E chi di noi è miglior bibliologo e filologo in questa parte? Chi fa miglior elezione? Voi vi credete liberi, perchè potete scambiare a vostro talento le autorità che eleggete, e credere oggi a Cartesio, domani al Locke, posdomani al Rosmini; laddove io non ho questa fortuna, perchè l'Evangelio e il catechismo cattolico sono libri unici al mondo, che non trovano competitori. Il vantaggio certo, anche per questo verso, è dalla mia parte. Dalla vostra voi non avete che l'apparenza della libertà; come quella, che per voi consiste solamente nel mutar padrone. Credete forse che il Lamennais, (per citarvi un esempio illustre e lagrimevole,) sia diventato libero, quando scambiò la sapienza cattolica colle dottrine licenziose di certi politici, e col panteismo germanico? Egli non fece che cambiar signore, anteponendo a un comando dolce e paterno una signoria tirannesca e torbida. Ovvero pensate, che fatto lo scambio malavventuroso, e gustati i suoi frutti, egli ne sia lieto? Oh se veder poteste le angosce del povero vecchio! Se poteste immaginarvi il rovello, che strazia quella nobile e generosa anima, e contemplare l'umiliata fronte, dappoichè ha perduto il divin segno e la gloriosa aureola della fede cristiana! Accade alle credenze quel medesimo che ai costumi; nei quali chi si ribella dall'austera legge non è libero, come si crede, ma libertino; e dopo un vano trastullo coglie dolorosi frutti. Così chi si rivolta contro la verità cattolica, dopo avere nauseosamente errato di autore in autore e di sistema in sistema, si trova col pugno vuoto e col capestro del pirronismo alla strozza. Non vogliate adunque condannarmi, se io antepongo l'autorità della Chiesa a quella di quella o questa scuola filosofica, e da lei tolgo i principii, che mi guidano filosofando. Oltre che la mia libertà non ci scapita nulla, io ci guadagno assai come ingenuo e indipendente Italiano. Le considerazioni nazionali debbono certo essere le ultime, quando si tratta del vero; ma, ragguagliate le altre cose, esse hanno pur qualche peso. Ora l'autorità che mi è norma, benchè universale, è specialmente e massimamente italiana; laddove le vostre per lo più provengono d'oltremare, e d'oltremonti. Odo dire, che in alcuni luoghi della penisola v'ha chi si adopera per introdurre le dottrine del razionalismo e del panteismo germanico, e che certe

)pere riputate nei luoghi, dove furono composte, cattive o mediocri, vengono accarezzate da certi Italiani, tradotte da altri e celebrate co-ne stupende [1]. Se non fosse peccato il ridere in materia sì grave, io vorrei divertirmi alle spese di questi nuovi savi, a cui fanno afa le gem-ne e gli addobbi preziosi della patria, e che ricorrono per ingentilirsi rimbiondirsi alle ciarpe di Berlino e di Parigi. Chiunque abbia pene-rato più là che la scorza nel panteismo e nel razionalismo germanico, sia al caso di giudicare in queste materie, dee sapere, che gli autori i questi sistemi spesero un ingegno grandissimo nell'alzare un edifi-io, a cui la minor censura che far si possa è di non essere scientifico, schiettamente poetico, e di fondarsi su alcuni principii, che non nservano pure la somiglianza del vero dopo un esame accurato. La losofia moderna di Germania, dal Kant in poi, con tutto che abbia iupate le forze di molti peregrini intelletti, non ha più valore nelle ienze speculative, che nelle storiche la greca o l'indiana mitologia. ivvi in fatti una mitologia nel giro delle idee, come ve n' ha una in ello dei fatti; e per queste favole intellettuali, il cui integro ciclo ma il gran poema eterodosso del panteismo, non v' artefice più in-gnoso dei moderni Tedeschi. Quanto alla Francia, se si mettono da canto le fastose chiacchere di un popolo impudentissimo di ciarla-ni d'ogni grado e d'ogni colore, e i moribondi vagiti della scuola e-ettica, e certi deboli tentativi di filosofia cattolica, nei quali si dee lo-re più l'intenzione che l'effetto, non si trova più neanco, seriamente rlando, dopo la morte del Jouffroy, un psicologo di qualche grido e mezzo filosofo. Imperocchè coloro che credono Vittorio Cousin un an pensatore, o non conoscono questo autore o non sono in grado pesare il titolo che gli danno; perchè quanto il Cousin è valente rittore nella sua lingua, tanto è sfornito di quella tempra speciale ngegno, che speculativo o filosofico si appella, e della dottrina ampia oda, che dee accompagnarlo, per farlo fruttare. Veggano adunque Italiani aspiranti alla filosofia forestiera qual sia la prudenza del lo-

[1] Niuno voglia inferire dalle mie parole ch' io biasimi le fatiche di que' valorosi, che udiano di conoscere e di far conoscere in Italia le opere dottrinali dei Tedeschi. Gli ri dotti giovano al vero, chi sappia usarne con senno; e gli errori tedeschi, (a rove-dei francesi,) sono talvolta dottissimi. Ne io son dell'opinion di coloro, che per uno mal inteso di religione vorrebbero chiudere la bocca all'errore, invece di convincerlo, ino a tenere le menti italiche nel buio intorno a ciò che si pensa e si fa oltremonte; sì che il cattolicismo sia strumento d'ignoranza e di servitù, non di scienza, di libertà civiltà. Ma acciò la dottrina oltramontana ci faccia buon pro, uopo è che lo studio di sia accompagnato da due condizioni. L'una, che si elegga il meglio e non il peggio di che si stampa nei paesi forestieri; intendendo per lo meglio le opere dotate di specula-e e di erudizion pellegrina, non i centoni, i rappezzamenti e le copie. L'altra, che le straniere siano da noi liberamente esaminate, non ricevute alla cieca. E siccome ogni e presuppone una regola e un giudicatorio anteriore, uopo è che gl'Italiani abbiano dottrina e filosofia loro propria, soda, ampia, profonda, con cui possano far giusta a degli altrui concetti e cernere il falso dal vero. Senza questo criterio, lo studio delle oltremontane riesce necessariamente servile, pestifero, distruttivo del nostro genio, gno del nostro nome.

ro consiglio; e come calpestando il decoro della patria, e rinnegando vilmente il primato italiano, non ottengano nemmeno l'intento che si propongono; essendo impossibile che le frivolezze francesi e le chimere tedesche, trapiantate in Italia, possano aver vita più lunga che le nuove fogge degli abiti e delle gale. Ma egli è fatale che gl'Italiani, investiti ab origine dalla Providenza del principato morale di Europa e del mondo, siano l'ultimo dei popoli, finchè non si risolvono a tornare i primi. La mediocrità può cadere nelle cose deboli e piccole, ma per quelle che chiudono in seno i semi della grandezza, non si dà mezzo fra l'essere tutto o nulla. Come gli animi e gl'ingegni smisurati toccano il colmo della virtù eroica, o si profondano in ogni scelleratezza, e non sanno essere mezzanamente buoni o cattivi, così l'Italia dee imperiar da reina, o giacer nella polvere, come il rifiuto delle nazioni. Qual parte si debba effettuare di questo formidabile dilemma, Dio solo il sa; ma certo le condizioni presenti non sono di troppo lieto augurio, se si guarda all'universale. Imperocchè quando un popolo è disamorato di ogni virtù, quando ha perduto col sentimento di sè stesso perfino la ricordanza e il desiderio dell'antiche glorie, quando avvilito e ridotto a mendicità volontaria abbraccia umilmente le ginocchia dello straniero, chiedendogli di giorno in giorno il pane dell'intelletto, quando disprezza e deride coloro che gli ricordano i titoli della prisca grandezza, e lo confortano a ravvivarli, v'ha poco a sperare; nè la Providenza suol far dei miracoli per aiutare i vigliacchi e gli oziosi.

Gl'ingegni speculativi hanno certo bisogno di comunicare insieme per nutrire e fecondare le loro meditazioni, giacchè il consorzio delle menti non è meno necessario alla vita e agli incrementi scientifici, che ai progressi civili; e come di cosa nasce cosa, secondo l'intreccio delle forze naturali, così a tenore della gran società che congiunge tutti gli spiriti creati nell'unità dell'intelligenza creatrice, le idee dalle idee rampollano, e si aiutano scambievolmente. Non perciò si dee ricorrere all'orpello forestiero, quando si ha l'oro in casa a dovizia; per poco che si voglia faticare a cercarlo. E che rileva ai bramosi di questo prezioso tesoro, se per trovarlo, debbono farsela coi morti più che coi vivi? Non è un privilegio dell'umano ingegno il poter conversare coi trapassati, come si comunica coi lontani; superando gl'intervalli del tempo, come si travalicano quelli dello spazio? Perchè adunque non ricorriamo alla sapienza dei nostri padri? Perchè non facciamo lega con quei nostri venerandi antenati, la cui fama volò alle stelle, e donde l'Europa culta ricevette quanti beni ella possiede? Non si tratta già di scassare i sepolcri e di rovistare le ossa dei seppelliti, ma di convivere colla loro parte più nobile e immortale. Gli uomini son morti, ma i loro pensieri sopravvivono e perennano nelle scritture, quasi effigie dell'animo che li dettava, e conservano sotto forme talvolta antiquate, (e

tanto più care a chi non ha guasto il palato come il cervello,) la prima loro freschezza; perchè l'error solo è vieto, e il vero sempre verdeggia. I dialoghi di Platone sono ancor oggi più floridi e rugiadosi, che non le dicerie filosofiche correnti alla giornata in sulle carte francesi; le quali appena uscite alla luce, già putono di rancidezza. Nomino Platone, erede dei Pitagorici, perchè l'antica sapienza italogreca; di origine pelasgica e nata sotto il sole ardente delle Calabrie, è nostrale per più rispetti. Ma se si voglion cose più moderne, e appartenenti all'Italia cristiana, quanta non è la nostra ricchezza in pensatori profondi, da Anselmo d' Aosta sino a Dante, e da Dante sino al Vico? Un chiaro ingegno tentò ultimamente di rinnovare in Italia l'antica sapienza dei nostri avi, e di ripigliare per un altro verso l' opera già incominciata dal Vico un secolo innanzi. Ma i consigli del Vico e del Mamiani, che io mi sappia, sinora non hanno fruttato; perchè i dilettanti di filosofia, che cercano nella lettura un piacere facile, immediato e frivolo, e vogliono studiare e capire un libro speculativo colla stessa agevolezza, con cui leggono una gazzetta o un romanzo, non sono molto disposti a metterli in pratica. Nè quando si ammoniscono gli studiosi a intrinsecarsi nell' antica nostra filosofia, si vuol già inferirne che debbano ripeterne servilmente i dettati; ma sì bene inspirarsene, e abilitarsi a pensar da sè stessi, movendo da quei principii immutabili, che alimentarono sinora il fuoco delle menti italiche. V'ha una inspirazione in filosofia, come ve n'ha una in poesia e nelle arti belle; e allo stesso modo che questa nasce, non solo dalla contemplazione immediata della natura, ma eziandio dal suo potente riverbero nella fantasia degli scrittori, così quella è prodotta, non pure dall'intuito diretto del vero ideale, ma ancora dalla riflessione di esso nei grandi intelletti, quasi specchi più espressivi dell'oggetto increato, e facondi ripetitori dell' eterno filosofo. Anco dagli autori sviati per opera dei falsi principii, ma pur dotati di senno italiano, lo studioso può cavare gran pro; perchè tal è la potenza dell' ingegno nato e cresciuto sul nostro suolo, che la sua virtù risplende ne'traviamenti medesimi. Certo niuno si dilungò maggiormente dai veri canoni dell' italico filosofare in metafisica e in politica, che il Bruno e il Machiavelli; ingegni differentissimi, ma in ciò conformi, che rinnovarono la pagana sapienza co' suoi pregi e co' suoi difetti nel cuore del Cristianesimo. E pure quanto giovano le loro opere alla buona causa, chi sappia ben prevalersene! Quanto fanno pensare gl'ingegni meditativi! Quante verità vi si trovano a costa degli errori anco meno scusabili! E quanto questi errori si dilungano dalle falsità volgari, e talvolta rasentano il vero, e guidano a rinvenirlo! Questo privilegio d'insegnare e giovare, anche errando, non è proprio che de' sommi ingegni; ma in nessun luogo è forse così frequente come in Italia, dove la forza della natura è più potente dell' educazione

viziosa e dell'arbitrio sviato. Parlo dell'Italia antica, pensante e ragionante da sè medesima; non dell'Italia moderna, importuna e fastidiosa ricantatrice di pensieri barbari con barbarica loquela: dove tutto è vano, brutto, spiacevole e trivialmente falso; e donde nulla cavi, nulla riporti, che ti ristori del tedio sofferto a leggere pensieri gretti in sordida favella. Non è già grazie al cielo, che tutti i moderni siano di questa tempra; perchè se ciò fosse, dovremmo disperare affatto del risorgimento italico, e non ci rimarrebbe altro che a chinare il capo ai voleri di quel Dio, che esercita talvolta la sua tremenda giustizia sui popoli, come sugl'individui, e a coprirci il viso, onde non vedere cogli occhi propri la morte della patria. Ma giova sperare che l'estremo infortunio sia ancora evitabile, e i presenti possano, volendo, far rivivere quella legittima fiducia d'immortalità, onde l'antica madre andava lieta e superba, quando il suo nome era segno d'invidia e di maraviglia fra le nazioni. Giacchè la scuola moderna di scultura fondata dal Canova, gli spiriti di Dante risorti nell'Alfieri, e in pochi altri grandi che seguirono le sue pedate, e alcuni preclari ingegni che nelle fisiche, nelle matematiche, nella filologia, nell'archeologia, nella varia erudizione onoran la patria del Volta, del Lagrangia, del Marini, del Muratori, del Maffei, del Caluso, del Visconti di ancor fresca memoria, attestano la forza inesausta dell'aere che respiriamo, e dei raggi che c'illustrano e scaldano. Anche in filosofia il prisco valore non è spento; anzi in questo punto l'Italia, così scaduta com'è, serba un vestigio del suo antico regno; perchè nè la Francia, nè la Germania, nè l'Inghilterra, e tampoco le altre province d'Europa, non possono contrapporre alcun degno nome coetaneo a quelli del Galluppi, del Mamiani, del Rosmini; illustre triumvirato vivente dell'italica speculazione. Nomino espressamente il Rosmini, benchè l'opera presente sia indirizzata a svelarne e combatterne gli errori; perchè se io ripudio la sua dottrina, stimo ed ho sempre stimato il suo ingegno, benchè lo creda un po' meno sterminato che non pare ai seguaci della sua dottrina. L'ingegno del Rosmini, di debole inventiva, perchè poco accomodato alla sintesi, è valente nell'analisi; e a questa medesima perizia, non contrabbilanciata abbastanza dalla virtù contraria, si debbono in parte attribuire gli errori della dottrina; perchè coll'analisi sola, instrumento secondario della speculazione filosofica, il Rosmini non potea far meglio di quello che fece. Ma se l'organo difettuoso, di cui si valse filosofando, e gl'influssi del Cartesianismo viziarono i suoi pensamenti, questi hanno tuttavia anche nel falso l'impronta dell'ingegno italico, e sono di quegli errori che giovano a chi vuole e sa profittarne. Se non che, acciò le opere rosminiane rechino vantaggio e non danno agli studiosi, uopo è disaminarle con animo libero, e non giurare in esse, secondo il costume della loro scuola. L'idolatria di questa, se pigliasse piede nel-

le nostre accademie, rinnoverebbe i cattivi tempi del medio evo, e l'infelice impresa degli Scotisti; i quali sciuparono un immenso ingegno in un semirealismo pieno di sottilità verbali, e simile per molte parti a quello del Rosmini. Veggasi adunque fra i suoi discepoli e me, chi meglio intenda l'onore di questo filosofo; giacchè io riconosco nelle sue opere alcune parti buone, e ne stimo l'ingegno anche negli errori; laddove quelli, adorandolo, volendone giustificare gli sbagli più evidenti, e imporre il giogo del suo sistema all'universale, lo rendono odioso, contennendo e ridicolo. E Iddio faccia sani dell'intelletto coloro, che credendo il trionfo del Rosminianismo possibile, vi aspirano come ad un successo propizio alla libertà filosofica in Italia. Imperocchè egli è d'uopo ignorare non solo il sistema, ma le qualità personali di molti Rosminiani, onde credere che con tutte le virtù loro, alle quali io fo volentieri omaggio, essi sappiano rispettare i diritti dell'ingegno altrui, e usare moderatamente i vantaggi della fortuna.

Voi mi perdonerete, sig. Tarditi, questa lunga diceria, occasionata dal malauguroso epiteto, con cui voleste gratificare qualche mio amico, e che vi prego a scartare, quando parlate delle mie opinioni o di quelli che le onorano dell'assenso loro. Maggiore scrupolo mi dà ciò che avete già detto e ora ripetete, *il mio sistema essere facilmente riducibile al vero*, che è quanto dire *accordarsi nel fondo con quello di Rosmini* [1]; il che è cosa assai più importante di un semplice epiteto. Certo, che se io guardassi solo all'ingegno, alla pietà e alle virtù vostre e del Rosmini, mi sarebbe caro e onorevole il parteggiare con voi, ed essere di accordo colla vostra setta. Ma io non posso farlo in nessun modo; perchè, facendolo, ingannerei i lettori, mentirei a me medesimo, e nuocerei gravemente alla santa causa del vero. Anch'io da principio stimai possibile un accordo col Rosmini; non già che io fossi allora meno convinto che adesso degli errori radicali del Nuovo Saggio; ma perchè io credeva l'illustre autore di esso più docile, più condiscendente, più disposto a riformare i propri pareri. A tal effetto mirava il procedere temperato, rispettoso e modesto da me usato nella Teorica e nella Introduzione. Io non voleva stringergli un laccio alla gola, e imitar gli scortesi, che non paghi di vincere, intendono a sopravvincere; onde mi contentai di accennargli ciò che mi pareva erroneo nel suo sistema, affinchè egli medesimo, se io sbagliava, mi correggesse, e se avevo ragione, ritoccasse spontaneamente e ridesse al pubblico castigata la sua teorica. E ancorchè egli avesse voluto far credere che la correzione era di poco momento e versava meno sulle cose che sulle parole, io non l'avrei guardata così pel sottile, e mi sarei tenuto in obbligo di fargli buone tutte le cautele opportune al suo amor proprio o al suo decoro; giacchè il mio solo intento in questa lite è di preservare la filosofia ita-

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 29, 30, 169, not.

liana da un pestifero errore, e non di esaltare me stesso o di mortificare altrui. Io stesso gli spianai la via di questo onorevole compromesso col procedere che tenni nell' Introduzione; imperocchè, riducendo la quistione al dilemma della subbiettività od obbiettività dell' ente ideale, e mostrandomi dubbio del vero concetto del Rosmini, se questi voleva uscirne onoratamente, senza pregiudizio del vero, non aveva che a pigliare il filo che io gli metteva per le mani, dichiarando di essersi male espresso, e di tenere l'ente ideale per obbiettivo, aggiungendo alla obbiettività di esso il principio della creazione, secondo i termini da me esposti, onde sottrarsi al panteismo. Governandosi in tal modo il Rosmini avrebbe dato un saggio onorevole del suo amore per la verità e della sua modestia; e non che scapitare di riputazione, l'avrebbe accresciuta, porgendo un esempio sì bello di moderazione e di equità filosofica, e non disdegnando la cooperazione degli altri nello studio del vero, comune patrimonio degli umani intelletti. Ma all'animo suo nobile nocquero per avventura le adulazioni e l' idolatria de' suoi discepoli; e non volendo egli da un lato deporre quello scettro assoluto e quella opinione d' infallibilità che un piccolo drappello di seguaci gli aveva conferita, e dall' altro non potendo giustificarsi, dispettando e fremendo si tacque. Taluno dei vostri ha preteso che questo silenzio sia nato da umore pacifico, da poca voglia di *guerreggiare*, da spirito di sofferenza e di *calma cristiana*; quasi che chi ha voluto sinora battagliare con tutti, e menar le mani alla popolesca o piuttosto fare alle pugna in ogni menoma occasione, se gli accade di ritirarsi, si debba credere che il faccia pei motivi soprascritti, e non più tosto perchè si trova alle strette, e si vede sforzato alla ritirata, onde evitare una disfatta ancor più manifesta. Ma il procedere del Rosmini non ha ingannato nessuno: tutti sanno ch' egli non rispose all' Introduzione e poscia al libro degli Errori suoi, per non poterne uscire onoratamente. Il sanno in cuor loro, benchè nol dicano, gli stessi Rosminiani; e le piacevoli millanterie dell' Eridano non hanno fatto che confermare questa persuasione, e muovere a riso sulla poca accortezza di chi ci vuol rimediare con tali arti innocenti. Ora voi vorreste far credere che il mio sistema è poco diverso da quello che professate; anzi spingendo la tolleranza fino ad un segno veramente straordinario, se si ragguaglia col tenore delle vostre prime Lettere, citate con lode un vostro *amico di molto ingegno*, il quale « quando s' incontra con taluno a cui la dottri-
« na del Rosmini non piace e preferisce di essere Giobertiano » (per amor del cielo pregate il vostro amico a dismettere questo vocabolo,)
« senza entrare in una discussione, che sarebbe inopportuna ed inuti-
« le, si contenta di dirgli: Ebbene: siate pure Giobertiano: vuol dire che
« andate un passo più in là del Rosmini; badate solo a non cadere »[1].

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 169, not.

Vi confesso, sig. Tarditi, che la vostra cortese sopportazione e quella del vostro *amico di molto ingegno*, mi ha dolcemente commosso e stupito. Conciossiachè, come può accordarsi con ciò che dite nelle vostre Lettere? A ogni pagina di queste voi mi rappresentate da un lato, come un uomo che vuole spiantare il Rosminianismo dalle radici, (e in ciò avete perfettamente ragione,) e dall'altro, come l'autore di un sistema falso, bislacco, incoerente, e ciò ch'è peggio pizzicante talvolta di eresia. Nella nota poi che ho citata date ad intendere tutto il contrario. Come va cotesto negozio? La mia filosofia per una parte è tenebre, contraddizione, delirio, e per l'altra io son quasi ortodosso, poichè vo solo *un passo più in là di Rosmini*: voi spingete anzi la cortesia fino al segno di dare indulto a quelli che vogliono seguirmi, senza tremare per l'anima loro. Vero è che fate coro all'*amico di molto ingegno*, avvertendolo di non cadere; il che mi ricorda la storia di uno, che nell'atto di sdrucciolare passando per un luogo guazzoso e molliccico, porgeva il braccio al compagno, che camminava all'asciutto, per camparlo da quel pericolo. Sono poi tanto più commosso e intenerito dalla vostra gentilezza, che nel grado a cui sono ridotte le cose, mi è vietato con mio sommo rammarico d'imitarla e di darvene il cambio. Tant'è, sig. Tarditi, vorrei poter dire anch'io che fra il Rosmini e me non v'ha che la distanza di un passo, o almeno usare quella cortese dissimulazione che inutilmente misi in opera al principio; laddove son costretto a affermare che l'intervallo posto fra noi è infinito, e il dissidio impossibile a comporre. Imperocchè, se io parlassi in altro modo, mi renderei complice del vostro errore, e annullerei tutto quel poco che ho fatto sinora a difesa del vero. Io non dubito, che le vostre intenzioni siano sincerissime, come il vostro linguaggio; e che quando mi chiamate vostro vicino, siate persuaso, che i nostri rispettivi paesi si toccano, o non sono partiti che da un rigagnolo. E siccome lo stile delle prime vostre Lettere suonava il contrario, mi confermo anche per questa circostanza nella mia opinione, che pubblicando l'ultima abbiate voluto fare una ritirata onorevole. Ma voi non siete il solo della vostra scuola; e io non posso in riguardo della vostra lealtà procedere per forma che si pregiudichi al vero, quando altri s'incontrasse men candido amatore di esso, o più ostinato difensore dei vostri dogmi. Per farvi intendere il mio pensiero, e giustificarvi la mia cautela, lasciando le dette vostre parole da parte, mi fonderò sopra una professione consimile, fatta testè da un Anonimo vostro collega; circa la quale io posso esporre le mie congbietture alla libera; giacchè gli anonimi sono come le maschere, e disimpegnano chi tratta con loro dalle delicatezze e dagli scrupoli del galateo. Questo autore adunque volle provare, che la dottrina del Rosmini e la mia sono gemelle, e quasi due spicchi del medesimo sistema; anzi che fanno sottosopra una cosa sola, e che il diva-

rio corrente fra loro è puramente verbale, o non riguarda che gli accessorii. Vedete adunque che discrepanza enorme fra me e i Rosminiani! Io non solo mi dilungo dalla loro opinione, ma la rigetto nel modo più espresso, le imputo i più orribili conseguenti, e affermo che fra lei e me non v'ha parentela o convenienza di sorta. L'anonimo all'incontro accarezza il mio sistema come un suo buon fratello; non trova nulla a ridire di essenziale nelle sue faccende, vuole a marcia forza essere d'accordo seco, e pretende perfino di essere lui stesso, dai panni in fuori che lo rivestono. Chi non ci conoscesse, ragguagliando insieme i nostri portamenti così diversi, potrebbe credere che io parli per vanità di autore e per orgoglioso puntiglio, e che la tolleranza, la pacatezza, la moderazione siano dal canto degli avversari. Ma per dar luogo a questa opinione uopo è ignorare quali siano stati finora il Rosmini e una buona parte de' suoi discepoli. Sapete qual è la cagione dell' indulgenza e degli spiriti conciliativi dell' Anonimo? L' avere egli coscienza della mia ragione e del suo torto. Voi tentaste colle prime vostre lettere di abbattere il mio sistema, e non vi riuscì, perchè io vi rovesciai il ranno in capo, e vi mostrai che vi è forza difendervi, prima di accusar me. Che fa l'Anonimo? Egli si mostra nuovo, e facendo giusta il proverbio, formicon di sorbo, mi dice con un candore mirabile che io ho un migliaio di ragioni; che tutte le mie dottrine sono vere, verissime; ma che non fo se non ripetere in altri termini ciò che ha già detto il vostro maestro; e che combatto col vero Rosmini un Rosmini ipotetico, falso, chimerico, e somigliantissimo al vostro ente possibile, poichè alberga soltanto nella immaginazione. Vi confesso, sig. Tarditi, che questa tattica sarebbe ingegnosa, se potesse avere almeno un sembiante di verità. Imperocchè in qual modo più calzante si può scolpare una dottrina contro le imputazioni di un avversario, che provando esser dessa a capello quella dell'avversario medesimo? Voi avevate ammesso tra il vostro sistema e il mio alcune discrepanze notabili e affatto essenziali, con tutto che pronunciaste esser l'ultimo *facilmente riducibile al vero;* laddove l'Anonimo non ci vede più altro divario che di vocaboli; e vuole che ad ogni costo essi facciano carità insieme, seggano allo stesso desco, e intingano nel medesimo piattello. Se adunque io proverò che il divario è essenzialissimo, e che la dottrina rosminiana non è la mia, ma bensì quella, da cui nascono a rigore di logica il sensismo, il panteismo, l'ateismo e gli altri preziosi frutti da me menzionati, voi vedete quel che ne segua per confessione medesima degli avversari. Ora stando così le cose, che voi, (parlo all'Anonimo,) non potendo giustificarvi delle cose imputate, vogliate scambiare altrui i dadi in mano, debbo io farvi buono questo spediente e tacermi? Voi il bramate, e io forse il farei, se non conoscessi per prova i Rosminiani. Ma il primo effetto della mia dissimulazione sarebbe, che voi fareste passar per buone le vostre eresie sotto il

mantello delle mie dottrine, e vi servireste della mia concessione a danno dei semplici. Siccome il libro del Rosmini interpretato, secondo il nesso logico delle idee e il senso naturale delle voci, contiene tutti gli errori che io gli ho imputati, alcuni potriano conchiudere dalla riputazione racquistata del libro, che tali errori siano verità, e antiporre la logica alle vostre proteste. Quanto agli altri più scrupolosi che li rigetterebbero, voi non penereste gran fatto a provar loro che essi hanno male interpretati i punti fondamentali della vostra dottrina, e vi giovereste del mio consenso apparente per legittimare la nuova chiosa. Così i falsi principii allignerebbero nelle scuole cattoliche, non trovando contraddittori; e quando avessero acquistata una piena autorità, verrebbe qualche intrepido dialettico, che senza sgomentarsi, ne trarrebbe fuori le conseguenze che vi si acchiuggono; alle quali troppo tardi si cercherebbe il rimedio. E non crediate ch' io tema senza fondamento, e abbia paura della mia ombra; giacchè il caso si è verificato più volte, e tale è sottosopra la storia di tutti gli errori. Quando il sistema del Locke uscì alla luce, coperto e mitigato da bugiardi temperamenti, parve a molti innocentissimo. Uomini ingegnosi e pii nutrirono, educarono, esplicarono il venefico germe, e lo misero in credito, senza conoscerlo. Alcuni pochi che non si lasciarono prendere alle grida e alle apparenze, avvertirono il pubblico del grave pericolo, e sotto i sembianti ingannevoli del catello gli mostrarono il lupicino; ma non furono uditi. Il loro timore fu però in breve giustificato; perchè appena il nuovo sistema ebbe messo radice, ne sbucarono fuori i truci mostri chiusi nel suo seno, per divorare la religione e la filosofia, come gli uomini armati dal finto cavallo a perdizione dell' antica Troia. Allora il male non ebbe più rimedio: perchè la turba degli studiosi, incaponita dei falsi principii, abbracciò cupidamente in virtù di essi le conseguenze funeste, invece di ricredersi per odio loro dei pronunziati che le partorivano. Ecco il danno ch' io temo dal Rosminianismo, e per cui ogni dissimulazione dal mio canto sarebbe altamente colpevole. L'ostinazione del capo e di alcuni suoi discepoli non mi permette più di seguire la mezza via ch'io aveva di buon grado eletta a principio, nè di provvedere alla pace, senza incorrere in danni maggiori. Il Rosmini, invece di mostrarsi arrendevole al vero, e credersi capace di errore, ha voluto esser Cesare o niente; il che è facilissimo. Accettai la disfida con piena fiducia nell'esito di essa; e se io non sono oggimai più arrendevole agli accordi, l'illustre autore e i suoi partigiani non hanno che a dolersi di sè medesimi.

Che la mia dottrina sia essenzialmente diversa da quella del Rosmini, anzi diametralmente contraria ai dogmi capitali di essa, risulta tanto chiaro dalla semplice esposizione di entrambe, e specialmente dalle cose discorse nel primo tomo di quest' opera e nel presente, che è

superfluo ogni altro discorso. Gli stessi Rosminiani, che ora tentano di procacciare alla causa disperata del loro maestro un asilo di salvezza in casa dell' avvèrsario, non confidano gran fatto di riuscirvi. Essi fanno in filosofia ciò che sogliono gli eretici in religione, quando vedendo la società cristiana dare addosso ai loro dogmi inauditi, si sforzano di far credere ch' essi non hanno quella rea novità che loro si aggiudica, e che in sostanza non differiscono dalle comuni e antiquate credenze. Ma nel punto stesso che lo affermano si scorge a manifesti segni, che non ne sono convinti nell' animo loro, anzi che non amano di vederne gli altri pienamente capaci; perchè, ciò occorrendo, l' antica fede continuerebbe a regnare intatta nell' opinione, ed essi fallirebbero l' intento di rimutarla. Quindi è che mirano a tenere una via mezzana, difficile veramente a determinarsi; insinuando da un lato che il loro sentire è ortodosso nella sostanza, ma pur tentando dall' altro di alterare a poco a poco il dogma vigente, e come dire scalzarlo destramente, finchè venga il tempo propizio per dargli l' ultimo crollo, assalendolo alla scoperta. Benchè sia cosa affatto superflua dopo la pubblicazione della presente scrittura, il chiarire la discrepanza che corre fra il mio sistema e quello del Rosmini, ci spenderò tuttavia due parole, per raccogliere e ridurre in breve quadro le cose sparsamente discorse. La sola convenienza fra la teorica rosminiana e la mia consiste nel far capo dall' idea dell' ente, considerandola come principale, e fonte di ogni nostra cognizione; ma questo accordo è poco più che apparente, e si riferisce a un punto comune di tradizione storica, da cui movemmo il Rosmini ed io, benchè in modo differentissimo. Entrambi traemmo la maggioranza dell' idea dell' ente dalla scuola dei Platonici moderni, specialmente del Malebranche, e dei realisti del medio evo, sovrattutto di san Bonaventura; ai quali per mia parte aggiungo, oltre Platone e l' antica sua famiglia, il numeroso drappello dei teologi e filosofi premozionisti, come il Lemos, il Massouliè, il Boursier e non pochi altri, che sulla nozione del primo Essere profondamente filosofarono. Ma il Rosmini cominciò in sulle prime a scavezzare l' idea dell' ente reale, facendone una cosa prettamente ideale, insussistente, possibile, *astratta*, com' egli dice espressamente; laddove io la serbai intera, secondo che mi era portata dalla tradizione speculativa, studiandomi solo di recarla a maggior grado di distinzione e di esattezza scientifica. V' ha dunque fra la prima idea del Rosmini e la mia quel medesimo divario che corre fra una realtà concreta, sussistente, reale, assoluta, e una cosa che non è cosa, un concetto astratto, insussistente, destituito di realtà e di concretezza. Da questa discrepanza elementare nascono tutte le altre, riguardo ai principii, ai metodi e alle conclusioni, che sono le tre parti integrali della scienza; intorno alle quali non v' ha la menoma analogia fra me e il Rosmini. 1° Il mio principio è

una formola scientifica e suprema, che spaziando per tutta l'enciclopedia e contenendo tutte le deduzioni, è per estensione e comprensione perfettissima. La sua universalità e fecondità nascono dalla sua natura, essendo ella in un medesimo tempo reale e ideale, concreta ed astratta, versante nel giro delle cose e nell' ordine degli umani concepimenti. Il Rosmini rigetta questa formola, e non ne ha alcun'altra che vi supplisca; nè ancorchè la cercasse, potrebbe trovarla per diverse ragioni. Imprima egli ripugna il rinvenire una formola qualunque, fuori di quella che tutto abbraccia; qual si è il mio principio protologico : *L' Ente crea le esistenze ;* non dandosi nulla d' ideale o di reale fuori di Dio, dell' universo, e del loro vincolo; e questo vincolo non potendo senza assurdo collocarsi altrove che nell' azione creatrice. Imperò egli è tanto assurdo il volere immaginare un' altra formola diversa e tuttavia equivalente nell' ordine reale e scientifico, quanto l'ammettere più di un Dio e più di un Assoluto [1]. Il Rosmini adunque, se vuole avere una formola enciclopedica, dee abbracciare la mia; e siccome egli non può farla buona, senza contraddire a' suoi principii, ne segue che egli non ha formola di sorta, e fabbrica un' edifizio filosofico, senza fondamento. In secondo luogo, l' idea, da cui muove il Rosmini, essendo quella dell' ente, non già creante, ma solo possibile, egli è impossibile il cavarne una formola, cioè un giudizio. Da ciò nasce che

[1] I panteisti moderni di Germania, puerilmente copiati da que' di Francia, hanno immaginato una formola ontologica, fondata sul dogma della Trinità divina, ch' essi considerano come un vero filosofico, secondo i canoni del razionalismo. Ma o la loro triade comprende l' ultimo membro della formola ortodossa, cioè l' universo, o non lo comprende. Se non lo comprende, non è enciclopedica, perchè non abbraccia tutto il reale; ed è infeconda, perchè la nozione dell' Assoluto sequestrata da quella della creazione, per cui si collega col contingente, non può fruttare allo spirito umano. Se lo comprende, essendo essa triade divina, uopo è immedesimare sostanzialmente Iddio col mondo, e cadere nel panteismo. Tal è in effetto il partito preso dallo Schelling, dall' Hegel, dal Cousin, dal Lamennais, e dagli altri dilettanti di tali triadi. Se dunque il Rosmini vuole avere a ogni costo una formola ontologica, ed enciclopedica, e si ostina a ripudiare quella che io ho proposta, egli è forzato ad abbracciare la triade dei suddetti filosofi, e a rendersi panteista come loro. Crederei di fargli ingiuria a stimarnelo capace; tuttavia non saprei come altrimenti interpretare le *tre forme divine inconfusibilmente distinte*, su cui, secondo il sig. Tarditi, egli fonda la sua dottrina ontologica (*Lett. d' un Rosm.*, p. 111). Queste tre forme o non hanno senso o riescono, nè più nè meno, alla triade del panteismo, e presuppongono l'errore gravissimo dei razionalisti moderni, che il mistero rivelato della Trinità sia conoscibile e dimostrabile razionalmente. Io ne avvertii il sig. Tarditi nel primo tomo; ma egli nell' ultima lettera, senza far parola della mia ammonizione, ripete di nuovo il medesimo errore (*Ibid.*, p. 138). E ciò che è ancor più grave si è, che il Rosmini medesimo in un brano di lettera, dato fuori ultimamente da un suo seguace, allude alla medesima distinzione erronea, senza fare il menomo caso delle obbiezioni mossegli in contrario (Barone, *Lett. a Domenico Anselmi*, Torino, 1843, p. 21) Tal è il singolar procedere di quest' uomo, (per altro ottimo e venerando ,) che stima di poter ripetere e sostenere le sentenze meno esatte, uscite una volta dalla sua penna, senza nè meno credersi obbligato a giustificarle e a provare la verità loro. Ma se altri reitera l' errore, mi credo obbligato anch' io a replicare che gli amatori della religione e della filosofia non comporteranno mai che il razionalismo teologico s' introduca in Italia, come quello che oltre allo spiantare la fede, è nemico mortale della medesima speculazione.

tifica. L' assioma di creazione è il solo, che contenga la chiave di tutte le origini civili, e spieghi gli andamenti e i progressi delle lingue, degli stati, delle instituzioni, mostrando la ragione intima di quelle condizioni sostanzialmente uniformi, che in tutti i luogi e tempi accompagnano la specie umana. Esso è il solo altresì, che dichiari gli annali della religione, e ne illustri il misterioso processo, l' origine celeste, le moltiplici alterazioni, il mantenimento e il ristauro prodigioso e divino ; e legittimando filosoficamente le nozioni generiche del sovrintelligibile e del sovrannaturale, dia una base filosofica e inconcussa al mistero e al miracolo che hanno sì gran parte nel dogma e nella storia della vera fede. Anzi io sono ito più oltre, e ho collocato nel dogma della creazione la nota fondamentale, per cui l' ortodossia filosofica e religiosa si distingue dalla dottrina contraria; additando come questa sentenza sia confermata splendidamente da tutta la storia nei tempi anteriori al Cristianesimo e in quelli che lo seguirono. Ora di tutte queste soluzioni e avvertenze non v' ha il menomo vestigio nel sistema rosminiano, come quello, che a rigor di logica importando il panteismo, esclude il principio di creazione, o alla men trista non lo ammette che come un semplice corollario. Risulta in fine da queste considerazioni che la mia filosofia discorda dalla rosminiana in ogni sua parte, movendo da un principio e seguendo un progresso al tutto diversi. E siccome la scienza dei fatti dipende da quella delle idee, e l' analisi dalla sintesi, perciò eziandio nelle ricerche filosofiche che dipendono dall'osservazione, com' è, verbigrazia, la psicologia sperimentale, le mie conclusioni differiscono dalle vostre. Vi allegherò un solo esempio, che concerne un punto fondamentale, per saggio del rimanente. Io ammetto un doppio modo di conoscere, che si stende per tutti i rami della facoltà conoscitiva, cioè l' intuito e la riflessione , e giustifico questa distinzione , per altra parte chiarita dal fatto e attestata dalla coscienza, colla tela originaria della formola ideale. Avvertite bene che tal distinzione si disforma essenzialmente da quella del Cousin e del Rosmini fra la cognizione spontanea o diretta e riflessa ; perchè il solo divario, che secondo il vostro maestro e il francese filosofo, corre fra quelle due specie di conoscenza, si è che la seconda importa un replicamento dello spirito sulla prima, laddove la prima esclude questa replicazione. Ma siccome la cognizione spontanea del Cousin, e la cognizione diretta del Rosmini sono una vera cognizione, non v' ha alcuna essenzial differenza fra di esse e la cognizion riflessa di entrambi. Io all' incontro, mostrando che la cognizione compiuta ha la virtù di compenetrare sè stessa, ma che questa compenetrazione non può cadere nell' atto primo e immanente del pensiero, distinguo due sorta di conoscimento ; l' uno incoato e potenziale, che è il pensiero semplice dell' oggetto, senza apprensione del soggetto pensante, l' altro compiuto

ed attuale, che è il pensiero dell' oggetto e del soggetto nel medesimo tempo. Di questi due conoscimenti il primo è l' intuito, e il secondo la riflessione. L'intuito differisce essenzialmente dalla riflessione per quattro rispetti; cioè primo, perchè l' uno esclude la compenetrazione propria dell'altra; secondo, perchè l' atto intuitivo è solo iniziale, potenziale e risponde al primo conato della forza nel suo esplicamento, secondo la dottrina del Leibniz; terzo, perchè l' intuito afferra il concreto, e la riflessione lo converte in astratto; quarto, perchè questa non può esercitarsi, senza l' uso della parola, laddove quello non ha d'uopo di segni. Voi vedete adunque che per questi quattro capi la mia distinzione psicologica differisce da quelle del Cousin e del Rosmini; imperocchè la cognizione spontanea del primo e diretta del secondo sono una vera cognizione compiuta ed attuata, e non un semplice rudimento conoscitivo. Vero è che il Rosmini, assai più accurato del Cousin su questo articolo, esclude affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l' apprensione del soggetto conoscente [1]; ora la cognizione dell' oggetto, spogliata onninamente di ogni minima notizia del soggetto, è appunto l' intuito. Ma egli non s' avvede d' introdurre da un lato quel concorso del soggetto, che scarta dall' altro; tanto è difficile il distinguere con precisione i vari elementi, che si trovano insieme confusi nella tela complicata dello spirito umano. Che la cognizione diretta del Roveretano non rimuova affatto l' apprension del soggetto, io lo deduco da due cose; cioè dalla natura e dall' oggetto di tal cognizione. Imperocchè, quanto alla natura, l' atto di tal cognizione non è iniziale, e rudimentale, ma compiuto: non trovo negli scritti dell' illustre autore il menomo cenno, che possa far credere il contrario. Ora l' atto della cognizione ha la proprietà di compenetrare sè stesso; la qual compenetrazione, che distingue il conoscimento attuale dal potenziale, importa l' apprensione almeno confusa del soggetto. La cognizion diretta del Rosmini esclude dunque l' apprension distinta del proprio animo; ma non l' apprensione confusa; e quindi non risponde all' intuito, ma al primo atto della riflessione. L' oggetto poi di tal cognizione, secondo il Rosmini, essendo l' ente possibile, cioè un vero astratto, (come vi proverò nella lettera seguente,) è l' astratto, come tale, essendo una semplice formola dello spirito umano, e presupponendo l' uso della riflessione, l' atto che afferra tale oggetto non può essere intuitivo, ma riflessivo, e dee involgere una certa notizia del soggetto medesimo. E di vero l' astratto, come tale, essendo un pensato umano, egli è impossibile l' apprenderlo, senza apprendere unitamente il proprio pensiero. Da queste considerazioni io deduco che la cognizione diretta del Rosmini non è già l' intuito, ma il primo grado della riflessione; giacchè la riflessione passando per diversi gradi, il suo primo passo dee

[1] *Nuovo Saggio sulla orig. delle idee*, tom. II, p. 127-132.

consistere in un atto, che afferra distintamente l'oggetto e solo confusamente il soggetto della cognizione. Questo primo atto riflessivo, in cui la notizia del proprio animo si trova solo per modo confuso, è la cognizione diretta del vostro Maestro. Ma certo un tal atto sarebbe impossibile, se non fosse accompagnato e preceduto dal pretto e semplice intuito dell'oggetto; e se quest'intuito non escludesse la compenetrazione e finitezza propria di ogni atto riflessivo. Ora questo intuito semplicissimo, disgregato da ogni apprensione di sè, eziandio confusa, costituente una cognizione solamente incoata, e corrispondente all'atto primo della potenza di conoscere nel suo dinamico esplicamento, non fu avvertito da nessuno dei Rosminiani; e perciò la vostra teorica della cognizione è imperfetta e manca di fondamento. Aggiungete che la mia riflessione, importando l'uso dei segni, intreccia mirabilmente la psicologia colla grammatica, e mediante il necessario intervento della parola, costringe il filosofo a riconoscere la necessità della rivelazione e della Chiesa, cioè della parola originale, rivelatrice del vero intuitivo alla riflessione, e della parola continua e perenne, conservatrice e ripetitrice di quel primo insegnamento. La scuola eclettica ripudia espressamente la necessità della parola, e adopera a questo effetto tali argomenti che dispensano gli avversari dal confutarli, quando questi non vogliano usare un eccesso di cortesia. Io avevo miglior opinione del Rosmini, e non sarei potuto risolvermi a credere ch'egli rigettasse il dogma platonico e leibniziano sulla necessità del linguaggio, se voi non m'aveste indotto a sospettarlo colle vostre Lettere. Ma certo, ancorchè il Rosmini ripigliasse per questa parte la procura che vi ha data, (giacchè in qualche luogo delle sue opere egli ammette la necessità della parola,) non gli riuscirebbe d'innalzare quel pronunziato importante al grado di un teorema rigorosamente scientifico, non potendosi ciò ottenere, senza distinguere accuratamente l'intuito dalla riflessione, e senza dare a questa distinzione un valore ontologico, intrecciandola colla teorica dell'atto creativo.

Sono corso, come vedete, per alcuni sommi capi, senza entrare nei particolari, giacchè se volessi farlo, dovrei ripetere per poco tutto il complesso delle mie dottrine. Imperocchè non v'ha un solo punto di esse, (salvo il primato generico dell'idea dell'ente nei termini sovraccennati,) in cui io sia d'accordo colla ideologia rosminiana, come voi la chiamate; quando, le nostre mosse filosofiche essendo affatto diverse, sarebbe solo da stupire, se c'incontrassimo nel cammino speculativo che amendue facciamo. Voi adunque non piglierete per male, se io non posso assentire in buona coscienza a quella mezza lega che mi proponete, vivendo come dire da vostro camerata, o almeno albergando in una stanza contigua alla vostra. Fra il vostro psicologismo e il mio ontologismo non v'ha una distanza di pochi passi, ma un intervallo

così grande, come quello che divide quei due metodi, quasi poli opposti della mente umana. Io lodo la vostra nuova tolleranza e il desiderio di concordia che mostrate, perchè lo credo sincerissimo e suggerito dallo studio del vero; ma perchè anch' io mi pregio di essere schietto e franco, e di amare soprattutto la verità, non posso imitarvi. Io bramo di esservi unanime d' affetto, ma mi dichiaro discorde di opinione; e benchè la concordia eziandio nei pensieri sia un bene molto desiderabile, io non saprei risolvermi a eleggere in luogo di questo bene una mera larva di esso. Non so appagarmi in questo, nè in altro, delle finzioni o delle apparenze; e mi par meglio per ogni conto il dire altamente come la penso, e chiamare il mio avversario, (che come ben sapete non dee mai esser nemico,) col suo nome, che lo scambiare i vocaboli, e l'ostentare una falsa unanimità, senza giovare al vero, e forse recandogli non piccolo pregiudizio. L'unico caso, in cui godrei di questo accordo, sarebbe quando fossi persuaso della sua realtà; il che potrebbe solo accadere, se il Rosmini emendasse gli errori, in cui è incorso innocentemente. Ma questa buona fortuna io la desidero senza sperarla, sapendo troppo bene quanto negli uomini eziandio più virtuosi e reverendi possano talvolta un certo occulto amor proprio e le preoccupazioni.

Frattanto io continuerò ad esporre il sistema filosofico da me abbozzato, secondo che piacerà alla Providenza di somministrarmene i mezzi, senza sbigottirmi dei contraddittori, e confidandomi che a mano a mano che si vedranno l' ampiezza e l' efficacia del mio metodo e de' miei principii, gli uomini imparziali si convinceranno vie meglio della bontà loro. Imperocchè la divina sentenza, che la qualità dell'albero si conosce dai frutti, non è meno applicabile ai sistemi speculativi che agli uomini. E sebbene io creda ciò che ho già stampato sufficiente a mettere in sodo le basi della mia dottrina, chi abbia pazienza di ben meditarlo; mi confido che andando innanzi per la via delle conclusioni, ne verrà accresciuta l'evidenza e la certezza delle premesse. Che se io ho spesso fatto e farò ancora scrivendo alcune intramesse al principal mio lavoro, non credo però di allontanarmi dal mio scopo, benchè ad alcuni paia altrimenti. Imperocchè non ho mai dissimulato che io aspiro a fondare in Italia una scuola di filosofia, veramente nazionale, e che indirizzo a questo fine i miei deboli studi e la mia vita. E siccome prima di gittar le basi e levar alto le mura di un edifizio, uopo è preparare il terreno e renderlo piano, netto e conforme al proposito, io dovetti prima di tutto pensare a sgombrar gli ostacoli che si frappongono. Il primo dei quali e principalissimo, poichè da esso tutti gli altri derivano, è la perdita dell'antico genio nazionale d'Italia, e quindi l'obblio del patrio decoro, e la vergognosa divozione verso gli strani e specialmente verso i Francesi; onde nasce il sentir bassamente delle cose patrie e l'ammirare le aliene, ponendo nell' ingegno e nelle forze altrui ogni nostra fiducia. La

Francia ottenne in Europa e massimamente in Italia un'autorità e una riputazione bugiarda, sovrattutto riguardo alle scienze speculative, quasi che l'ingegno gallico sia filosofico per eccellenza. Il che nacque in parte dalla sua lingua facile e chiarissima, perchè povera, imbelle, inorganica, destituita di armonia e di scultura; in parte dalla perizia, che hanno coloro che la parlano a mettere in voga, e per così dire volgarizzare, gli altrui pensamenti, comunicando loro la propria levità e frivolezza. Lascio stare le cagioni politiche, che concorsero a produrre il medesimo effetto. Ma la virtù sintetica, la pellegrinità profonda dei concetti e il senno dei giudicati, che sono le tre doti più eminenti dell'ingegno speculativo, quanto abbondarono negli antichi Italiani, tanto difettano nei moderni Francesi; i quali per la vena dell'immaginare e del ritrovare sono forse l'ultima nazione culta di Europa, come si mostrano la prima per la loro abilità ad aggiudicarsi gli altrui trovati, e a farsene belli come di cosa propria. Io mi credetti adunque in debito di combattere la moderna viltà italiana verso ogni razza di forestieri, e specialmente la gallomania, che ci rode da più di un secolo; e continuerò a farlo mentre ch'io viva, senza lasciarmi atterrire dall'opinione contraria, benchè professata eziandio da alcuni personaggi, per cui ho una verace stima, sapendo qual sia la forza, che hanno anche negli ottimi gli errori signoreggianti. L'amor del vero e la carità della patria debbono in materia sì grave andare innanzi ad ogni altro rispetto; imperocchè io tengo per fermo, che se prima non si libera l'Italia dalla servitù intellettuale, che tarpa le ali agli ingegni, e toglie loro la coscienza delle proprie forze, sarà indarno il voler fondare in essa una scuola di sapienza patria. Laonde spero che una parte de'miei nazionali mi saprà qualche grado de'miei deboli, ma sinceri conati, e che gli avversari medesimi, cui dispiace l'opera, non biasimeranno le intenzioni; considerando che chiunque se la piglia colla Francia, distributrice al dì d'oggi degli onori e della fama in universale, non può esser mosso da vanità e da ambizione, come quegli a cui manca eziandio il misero compenso di render chiaro il suo nome con quello degli avversari. Il secondo ostacolo da rimuoversi è l'eterodossia filosofica, regnante in Europa sotto due forme principali, che sono il sensismo e il panteismo, usciti entrambi dal Luteranismo tedesco, e dal Cartesianismo francese suo primogenito. L'eterodossia europea fu procreata, nudrita e messa in fiore da due stirpi, che sono la celtica, e la germanica, giacchè gli Slavi acattolici non hanno filosofia, nè vero culto di gentilezza: laddove la custodia della sapienza ortodossa venne accomandata dalla Providenza al senno pelasgico. Ma anche in Italia penetrò il mal seme, da che ella cadde in servitù de'barbari; e se il panteismo moderno non ci ha sinora potuto allignare, (giacchè quello del Bruno mosse dalle dottrine d'Alessandria,) non manca chi vorrebbe introdurvelo colle te-

descherie filosofiche, e legittimarvelo sotto un abito italiano. E certo non indugerà gran fatto ad entrarvi, se il Cartesianismo regnante non si schianta dalle radici; quando esso Cartesianismo e il panteismo sono sostanzialmente un solo sistema, con questo unico divario, che il primo serba intatta in apparenza l'attività umana, annullata dal secondo e rinfusa nella divina. Ora il processo cartesiano, che al dì d'oggi ha in Francia per fautor principale, (benchè poco formidabile, come filosofo,) Vittorio Cousin, ottimo uomo e facondo dettatore, è difeso presso di noi dal Rosmini; il quale è tanto più da temere, che all'ingegno e alla rettitudine dell'animo congiunge le virtù, la pietà, la dottrina, e la santità del grado sacerdotale; e che il suo sistema può confondersi coll'ontologia agli occhi degli inesperti, benchè sia in effetto un mero psicologismo, poco lontano, (come quello della filosofia critica, a cui somiglia assaissimo,) dal panteismo psicologico di Amedeo Fichte. Però se io m'adopero, secondo il mio potere, per impedire che la dottrina del Cousin si abbarbichi nella mia patria, e combatto gli errori del Rosmini, io non sono già mosso, (come parve a qualche malevolo,) da passioni poco filosofiche, ma fo quello che assolutamente è richiesto a render possibile lo stabilimento di una nuova filosofia italiana. Niuno adunque potrà incolparmi di operare a caso, o di lasciarmi tirare all'affetto, perchè eleggo quei mezzi, che sono al tutto necessari per conseguire il mio fine.

Il terzo ostacolo; che si collega coi due precedenti, e ne è il risultato, è l'avversione verso gl'instituti cattolici, che annida in molti Italiani, ancorchè eccellenti per ogni altro rispetto, e il genio irreligioso che ne conseguita; il quale è altresì un portato cartesiano e francese. Or siccome io tengo per fermo che i primi principii dello scibile, benchè razionali, non si possono conoscere, senza una parola religiosa e adequata; e che questa parola non è, nè può essere, se non la cattolica; sono condotto per necessità di logica a considerare la fondazione di una filosofia italiana, e il ristauro del cattolicismo nella classe colta della nazione, come due cose talmente inseparabili, che sarebbe vano e contraddittorio il por mano all'una e non all'altro. E anche qui spero che non verrò calunniato; perchè chi difende al dì d'oggi la fede di Roma, e non quella di Berlino o di Parigi, non corre troppo pericolo di esser chiamato buon pensatore, gran filosofo, ingegno libero e progressivo, e di riscuotere gli applausi de' suoi coetanei. L'ultimo impedimento, che si attraversa al rinnovamento del pensiero italiano, è la democrazia degl'ingegni, per la quale intendo il dominio scientifico del volgo dei letterati, cioè dei presontuosi e degl'ignoranti, che naturalmente non sono pochi nella repubblica delle lettere, come in ogni altro consorzio. Il qual dominio si esercita principalmente in tre modi, cioè coi libri improvvisati, coi cattivi giornali, e cogli ordini viziosi dell'inse-

gnamento; tre pesti, recate in Italia dagli oltramontani, e atte a ritornare i secoli del ferro, se allignassero nella penisola. Imperocchè la cattiva scienza è peggiore dell'ignoranza, e ha tutti i mali di essa, senza i beni che l'accompagnano. Come in ogni buon governo bisogna onorare e privilegiare i migliori, senza scapito dell'egualità civile, e distinguere i veri ottimati da chi è plebeo per indole e per elezione; così nel dominio dei nobili studi e delle gentili arti dee primeggiare l'aristocrazia degl' intelletti, fuor della quale non si dà vera grandezza, nè incremento notabile di civiltà. E quando dico aristocrazia intellettiva, non parlo tanto dei doni naturali, quanto degli acquistati; perchè io inclino a credere che non vi sia ingegno mediocre, che non possa, volendo, diventar primo, o almeno de'primi in qualche genere di operazioni, col beneficio del tempo, della disciplina e della cultura, e mediante quel successivo accrescimento delle proprie forze, che nasce dal loro assiduo e operoso esercizio. Perciò, parlando più propriamente, il vero patriziato letterario e scientifico è conferito dalla volontà e dall'arte, anzichè dalle semplici doti di natura, e la signoria dell' ingegno, secondo l'aurea sentenza del Buffon, consiste sovrattutto nella pazienza; onde, se pochi uomini sono veramente grandi in qualche sorta di magisterio utile o gentile, ciò nasce, perchè pochi vogliono essere. Il regno della mediocrità è quello che impedisce o spegne ogni vanto della società umana; e lasciando stare i danni che fece alla religione e ad altre cose, basti l'avvertire che questa è una delle cagioni, che contribuirono a sprofondare la buona filosofia in Italia. Imperocchè il sensismo, il materialismo, il psicologismo cartesiano, e cotali altri sistemi ch' ebbero buona fortuna fra noi, per la ristrettezza e la superficialità loro facilissimi ad apprendersi, sono la filosofia degl' ignoranti; onde coloro che li professano, senza temperamento di sorta, vengono dirittamente chiamati da Cicerone il popolo minuto e la plebaglia dei filosofi. Vogliam credere, per esempio, che la falange dei putti duellanti in favore del Rosminianismo, oserebbe bazzicare così famigliarmente con una dottrina più larga e profonda? Conciossiachè, si può presumere di dar fondo con poca fatica a tutta l' enciclopedia, quando non si tratta che di maneggiare e combinare due ingredienti così semplici, come sono l'ente possibile ed il sentimento; dai quali insieme accoppiati il Rosmini promette di dedurre tutto lo scibile. Il che ricorda quei valenti chimici dell' antichità e del medio evo, che spiegavano tutto con quattro soli elementi; laddove i moderni, costretti a studiarne meglio di cinquanta, si trovano più impacciati a toccar la cima della scienza[1].

[1] La semplicità agevola a tutti la scienza, quando è vana, chimerica, superficiale. Che se ella è vasta e profonda, come quella, per esempio, del sistema dell'attrazione, non la facilità già ai dilettanti, ma solo ai veri studiosi. La ragione del divario si è, che nell'ultimo caso la semplicità non consiste in una vuota astrazione, ma in una formola concreta, feconda e piena d'innumerabili conseguenze.

Egli è dunque mestieri, per ristorare gli studi filosofici in Italia, il richiamare gli spiriti dal pargoleggiare scientifico e letterario, che oggi corre, all'austera virilità dei nostri maggiori; imperocchè il voler ottenere una cosa, senza l'altra, sarebbe un partito così opportuno, come il proporsi di forare un monte o di ergere una piramide colle morbide dita delle vezzose donne, o coi teneri muscoli dei leggiadri damerini.

Ho voluto toccare questi cinque impedimenti, per mostrare come le mie querele in tal proposito si attengano strettamente all' argomento principale de' miei libri, o allo scopo che mi propongo. Onde se ad altri pare che io erri a ritornare così spesso su questo ingrato tema, sarò scusato dai savi; quando tutte le verità che combattono i vizi regnanti, fitti e ribaditi da lunga consuetudine, non sono mai ripetute a bastanza, ancorchè tali ripetizioni diano fastidio a molti lettori. Imperocchè, qualunque sia la propria opinione intorno alle dottrine speculative, che si vorrebbero stabilire in Italia, tutti si debbono accordare circa l' apparecchio richiesto ad agevolare l' impresa. Quanto all'opera mia, mi spiace di dovere annoverare fra coloro, che più acerbamente la contrastano non pochi de'Rosminiani; nei quali vi confesso che da principio io mi prometteva più docilità verso il vero, o almeno più equità verso le persone; nè mi sarei mai immaginato, che oltre al volersi ostinare disperatamente nella professìon di un sistema convinto degli errori più gravi e non saputo difendere dal suo medesimo autore, avrebbero aggiunto alla pervicacia delle opinioni la rusticità del procedere, e qualcuno di essi sarebbe trascorso nel fallo più vile, più abbietto, più enorme, di cui altri possa macchiare una controversia dottrinale, qual si è la maldicenza verso gli uomini onorati e la calunnia verso gl' innocenti. Ma siccome, buono e leale come siete, e alienissimo dal costume di certi laici, che stampano, senza missione, omilie melate e patetiche con un animo pieno di rabbia e di fiele, voi non siete mai appartenuto allo stuolo dei maldicenti e dei calunniosi; io mi affido che non vorrete eziandio ascrivervi a quello dei contumaci, e abbandonerete il patrocinio di un' opinione, che non si può oggimai professare con animo tranquillo da un cristiano filosofo. Pensate, sig. Tarditi, che uno dei mali più grandi, in cui possa incorrere un uomo, è l' impugnare la verità conosciuta, o almeno l' esporsi al pericolo d' impugnarla, difendendo leggermente certe opinioni, contro le quali stanno in piedi le più gravi e formidabili accuse. Imperocchè niuno può misurare gli effetti funesti di un errore stabilito e radicato; i quali sono tutti moralmente imputabili a chi è stato autore o cooperatore delle voga ottenuta da quello, senza una piena sicurtà di coscienza. Voi non potete certo al dì d'oggi essere sicuro della verità del Rosminianismo; imperocchè, lasciando stare gli argomenti interni che lo combattono, e a cui niuno finora ha risposto, gl'indizi e le circostan-

ze esteriori gli sono tutte pregiudiziali. Io non voglio richiamarmene ad altro giudice che al vostro animo timorato e lealissimo; potete voi credere che se le mie ragioni paressero al Rosmini possibili a confutarsi, egli tacerebbe da tanto tempo? Che vedrebbe la sua scuola andare in dileguo, e la sua dottrina cadere in discredito, senza pur dire una parola in lor sostegno e difesa? Che la stessa vergognosa inerzia avrebbe luogo in tanti Rosminiani? Che fra essi coloro, che non seppero ridursi a tacere, avrebbero parlato, come fecero, in modo da rovinare la loro causa, anzichè rilevarla? Gli uni, macchiando la fama propria colle ingiurie e coi libelli? Gli altri, (come il sig. Tommaseo,) armeggiando al vento, con celie amare e con frivoli sofismi, indegni della bontà del loro animo e della prestanza del loro ingegno; senza toccar nemmeno il punto della quistione? Altri infine, tentando una impossibile concordia coll' opinione degli avversari, e offrendo quasi di dare a patti la cittadella del Rosminianismo, purchè se ne conservi qualche fortino o ridotto, e si salvino le apparenze? Potete voi credere che se le opposizioni fatte alla dottrina del Rosmini fossero deboli o nulle, sarebbero tanti coloro che l'hanno diserta in modo espresso e solenne, o almeno con tacita ritirata? Nè certo voi ammettete per autentici alcuni motti attribuiti in questo proposito al vostro maestro; i quali ripugnano troppo alla dignità del suo carattere e alla rettitudine del suo animo, da poter essere creduti; e quando fossero veri, nuocerebbero all' onore della sua persona, invece di giovare a quello della sua causa. Imperocchè se ne dovrebbe conchiudere che il Rosmini non è quell'uomo ingegnoso che tutti credevano, e che la sua semplicità è eccessiva, permettendogli d' illudersi sulla gravità degli assalti mossi alla sua dottrina, e sul poco favore, di cui essa gode presentemente; ovvero ch' egli è persuaso di essere immune da errore, ch'egli è più affezionato a'suoi propri pareri, che alla verità e alla religione, e poco ricordevole dell' obbligo che incumbe ai galantuomini e sovrattutto ai chierici di abbandonar le dottrine gravemente incolpate, o di giustificarle in modo solenne e definitivo. Ora questi due presupposti ripugnando troppo all'alto concetto che voi ed io abbiamo e dobbiamo avere dell' inclito Roveretano, io protesto espressamente di non prestar fede ai detti che gli si attribuiscono, ogni qual volta discordino da tale opinione. Stando adunque che dalle presunzioni esteriori e dagl'intrinseci argomenti debba essere almeno debilitata la vostra persuasione intorno alla verità del Rosminianismo, resta che voi veggiate, se si può ancora con sicurtà di coscienza patrocinarlo in pubblico o in privato, e inocularne i principii nelle tenere menti dei giovani studiosi. Notate bene ch' io non presumo di esser vostro consigliero, ma mi arrischio soltanto a mettervi dinanzi agli occhi alcune avvertenze, che non mi paiono inutili, acciocchè facciate buona elezione. Il caso, in cui vi tro-

vate, in cui si trovano tutti i Rosminiani, è gravissimo, e merita molta considerazione; giacchè si tratta di sapere, se una dottrina accusata di nominalismo, di sensismo, di panteismo, di razionalismo, di scetticismo e d'ateismo per forma, che molti uomini dotti e perspicaci sono persuasi della validità dell'accusa, e che coloro, a cui più importa, non hanno sinora osato o potuto ripulsarla, si possa difendere e insegnare tranquillamente, quando non sia prima appieno purgata, non già solo col ripudiare le pestifere conseguenze che le vengono apposte, ma col mostrare a evidenza che non derivano dalle premesse. Ecco i termini, a cui è ridotta la quistione: ora spetta a voi il risolvere qual sia il debito vostro. Quanto a me, per compier l'opera incominciato a vostro riguardo, altro non mi rimane che di esaminare le ragioni contenute nella vostra terza epistola, più per soddisfare alla mia promessa, che per altro; giacchè, quanto alle materie, essa è non meno debole, (e ciò sia detto, senza detrarre alle lodi dovute al vostro ingegno, quando in miglior terreno si travagliasse,) di quelle che la precedettero, e di cui ho compito l'esame nella controcritica già divulgata.

LETTERA DUODECIMA ED ULTIMA.

Il tema della terza vostra epistola, sig. Tarditi, essendo *la natura dell'essere da noi originariamente intuito*, voi vi proponete un doppio scopo, difensivo ed offensivo, tentando da una parte di giustificare il processo e le conclusioni del Rosmini intorno alla natura di detto essere, e dall'altra parte di chiarir vizioso il metodo da me seguito e le inferenze che ne ho dedotte. Quando voi aveste trattati separatamente questi due punti, cominciando dal primo, non sareste che da lodare; ma non so quanto sia da approvarsi, e quanto vi giovi, il confondere presso che del continuo, come fate, un proposito coll'altro, e il pensare talvolta quasi più all'offesa che alla difesa; come se bastasse per chiarir vera e fondata la teorica rosminiana il redarguire e convincere di falsità la mia propria; o secondo le regole approvate nelle dispute dottrinali, l'assalito potesse rendersi assalitore prima di aver provveduto alla propria difesa. Ma qualunque sia il giudizio che si voglia portare su cotesto vostro procedere, a me basterà il seguirvi passo passo nel vostro ragionamento, sia che esso miri a debilitare e distruggere la mia opinione, o a mettere in sodo quella del vostro maestro.

Voi esordite coll'attacco, e in proposito di ciò che dico sullo Spinoza, accusandolo di psicologismo, così discorrete. « Voi pure cominciate « supponendo che l'Ente possibile sia un astratto; che l' ordine psico« logico dell' intuito sia identico coll' ordine ontologico; che lo spirito « nell' intuito debba veder l' Ente com' è, non com' egli si manifesta, o « che l'Ente non ci si possa manifestare se non come *reale* e non sem« plicemente sotto la forma intelligibile di ente *ideale* o di ente iniziale « o possibile. Tutti i vostri ragionamenti si fondano su queste suppo« sizioni, come assiomi. Voi dunque non siete più schietto ontologista « di quel che fosse Spinoza [1]. » Io non ho mai supposto che l'Ente possibile sia semplicemente un astratto nel senso del Rosmini; nè ancorchè facessi buona per questa parte la rosminiana sentenza, potrei incomin-

[1] Lett. III. p. 81, 82.

ciare da essa il mio progresso filosofico nello stabilire le basi di tutto lo scibile. L'astratto, secondo me, non è che il pensabile, come pensato; e siccome vi sono due spezie di pensieri, si debbono eziandio ammettere due sorta di pensati, cioè il pensato umano e il pensato divino. L'ente possibile, come pensato umano, è un'astrazione del nostro spirito, prodotta dalla cognizion riflessiva. Ma la riflessione, dovendo lavorar sull'intuito ed essendo inetta a creare alcun nuovo elemento, non potrebbe procacciarsi l'idea astratta dell'ente possibile, se questa astrazione non avesse un fondamento obbiettivo e intuitivo; il quale non è altro che esso ente possibile, come pensato divino. Io dò adunque una base obbiettiva e divina all'astrazione umana, e non la considero, come un mero lavoro della riflessione, secondo che fa il Rosmini; il quale non assegnando al suo ente possibile, in quanto è da noi intuito, alcuna *sussistenza fuori della mente*, le toglie ogni valore ontologico e scientifico. D'altra parte io noto che come ogni pensato arguisce un pensabile, così ogni ideale importa un reale, e ogni astratto un concreto; e che come il pensato è ideale ed astratto, così il pensabile dee avere realtà e concretezza. Il pensato divino dell'ente possibile è dunque indiviso dal pensabile divino; e questo è l'Ente medesimo come reale e concreto, e abbracciante nella sua realtà e concretezza infinita il pensiero assoluto, e con esso ogni pensato della stessa sorte. Mostrerò altrove, come il pensato e il pensabile, l'ideale e il reale, l'astratto e il concreto s'immedesimano nella natura divina, senza che corra fra loro quella distinzione che voi ammettete: per ora mi basta d'inferire che il mio concetto dell'ente possibile è differentissimo dal vostro; poichè sia che venga considerato come un pensato umano o come un pensato divino, esso ha un fondamento obbiettivo, concreto e assoluto. Ma ancorchè non fosse tale, ciò poco farebbe al proposito; poichè io non muovo da alcun astratto nel tessere l'ordito della scienza prima, ma da un sommo concreto, come voi medesimo riconoscete nel testo allegato. Vero è che vi fa scrupolo il vedere che anch'io comincio con *supposizioni* e con *assiomi*, e vi pare che io incorra nel difetto da me imputato allo Spinoza e a tutti i psicologisti. Parlerò fra poco delle *supposizioni*, che mi ascrivete; quanto agli *assiomi*, io sarei veramente impacciato, a pensare e discorrere comechessia, non che a filosofare, se ne avessi paura e volessi passarmi del loro aiuto. Imperocchè ogni discorso, essendo opera della riflessione, ha d'uopo di generalità e di astrattezze; e la scienza non può incominciare senza assiomi, come non può andare innanzi senza teoremi. Quindi è che io riconosco la necessità degli assiomi nè più nè meno di tutti i psicologisti; ma vedete il gran divario che corre fra me e loro anche su questo punto. Essi ammettono certi assiomi campati in aria, e destituiti logicamente di ogni valore obbiettivo, perchè non cercano la ragione concreta degli

astratti, da cui procedono: io all'incontro dò per base alle mie astrattezze assiomatiche un concreto reale e obbiettivo. L'assioma del psicologista è un semplice lavoro della riflessione, che è quanto dire dello spirito umano: quello dell'ontologista, benchè eziandio riflesso, si radica nell'intuito, ed è originalmente un pronunziato divino. Il primo non ha alcun valore fuori della mente nostra che lo concepisce, se si considera come un semplice pensato di essa, laddove il secondo possiede la più grande autorità possibile, risalendo al principio di tutte le cose ed essendo un pensato della mente creatrice. Tal è la differenza che passa tra gli assiomi scientifici da me ammessi e quelli dello Spinoza, del Rosmini e di tutti i psicologisti; la quale corrisponde appunto alla discrepanza che corre fra l'Ente effettivo e assoluto della formola ideale e l'ente possibile dei Rosminiani. L'assioma psicologicale di questi non può essere in fine in fine che un assioma possibile, poichè non ha alcun appoggio fuori dei limiti dell'umana mente e s'innesta nell'idea di un essere possibile solamente; laddove l'assioma ontologico è reale e veramente assoluto. Non vi par egli dunque che corra un divario notabile fra queste due spezie di assiomi? E che la mia non abbia almeno un po'più di consistenza e di sostanza che la vostra?

« A me pare che trattandosi di stabilire il punto di partenza di tutto « lo scibile e non potendosi questo inventare di pianta, non si possa « essere schietto ontologista [1]. » Lo schietto ontologismo non consiste nell'inventare di pianta o altrimenti tutto lo scibile, ma nel rappresentarlo com'è in effetto, e nel mettere d'accordo, quanto alla sostanza di tal rappresentazione, la facoltà riflessiva coll'intuente. L'invenzione in opera di principii è assurda: Iddio stesso non è inventor di principii, ma solo di cose, poichè è creatore del mondo e non di sè medesimo. I principii si possono solamente ricevere; come appunto fa l'ontologista; la cui riflessione trae i suoi pronunziati fondamentali dall'intuito, coll'aiuto della parola. I psicologisti all'incontro, collocando i principii in certe vuote astrattezze dell'intelletto, e considerandoli, come il risultato di una ricerca anteriore, (qual si è il dubbio preliminare di Cartesio, e il processo analitico dei Rosminiani,) hanno in effetto la pretensione d'inventarli, e ci riescono in quanto i principii da loro immaginati sono difettuosi o alieni dal vero; giacchè la sola invenzione possibile intorno alle basi della speculazione è quella dell'errore, cioè del nulla, poco atta a glorificare gli autori suoi. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che la sbagliate in più modi; sia, presupponendo che il principio di tutto lo scibile si possa *inventare* in qualche guisa; sia, attribuendo agli ontologisti il desiderio e il proposito *d'inventarlo di pianta*, e assegnando loro un titolo di gloria, che appartiene dirittamente ai loro avversari; sia in fine, ignorando che l'essenza del-

[1] Lett. III, p. 82.

l' ontologismo consiste appunto nell' evitare il ridicolo assunto di volere *inventare* in tutto o in parte i principii, proprio dei psicologisti, e segnatamente dei Rosminiani, e scambiando per conseguenza il mio sistema con quello che voi professate. Che se sotto il nome di *ontologismo schietto* voi intendete un ontologismo perfetto, io vi concederò di buon grado che nè l' uomo, nè altra mente creata possa aspirarvi; non già perchè esso consista nell' invenzion de' principii; ma perchè arguisce una cognizione assoluta e infinita di essi, non possibile a cadere nelle creature. Per questo rispetto il solo e vero ontologista, anzi il solo filosofo e sapiente, è Dio; il quale conosce perfettamente il mondo ideale, perchè è lui stesso, e il mondo reale fatto a imagine dell'altro, perchè è l' effetto della parola creatrice.

Voi aggiungete che non si può essere schietto ontologista, « neppure se si tenga quel processo *ipotetico* di cui parlate in una vostra nota, e che adoperate effettivamente. Il quale processo viene da' Matematici sapientemente chiamato di *falsa posizione*, perch' egli è solo per un fortunato accidente che s' indovina talora alla prima il risultato voluto, ma il più delle volte se ne trova un altro, che pecca o per eccesso o per difetto e che si corregge poscia con uno o più altri tentativi [1]. » Io non entrerò a provarvi che il mio processo non sia ipotetico, perchè l' ho fatto nelle lettere precedenti. Ma se io procedo per tesi e non per ipotesi, egli è verissimo che il discorso ipotetico non è escluso dalla mia metodologia, la quale essendo amplissima, universale, e abbracciando tutti i metodi possibili, non esclude eziandio l'uso legittimo dell' ipotesi e le assegna il suo debito luogo; come toccai nella nota da voi menzionata. Il mio metodo non è altro che la dialettica, nel senso platonico, aggrandita, svolta, inseverita, perfezionata dal principio ortodosso di creazione, mediante il quale ella abbraccia ogni altro andamento metodico, e risponde ai due cicli effettivi dell' universo; giacchè la perfezione del metodo consiste nella rispondenza del processo conoscitivo colla natura dell'oggetto conosciuto. Ora i due cicli del creato hanno appunto fra loro la stessa attinenza della tesi e dell' ipotesi; conciossiachè il primo ciclo creativo è un presupposto, di cui il secondo è la verificazione [2]. Per evitare ogni equivoco avvertite che il procedere, discorrendo, solamente all' ipotetica, e il non ripudiare l' ipotesi, sono due cose differentissime; giacchè questa nel secondo caso è un semplice accessorio, e nel primo è il principale. Ora l' ipotesi, come metodo principale, è contraddittoria e impossibile; giacchè il presupposto non può stare senza un assunto dogmatico, senza un' affermazione anteriore, senza il possesso anticipato di certi dati

[1] Pag. 82.

[2] L' ipotesi è una tesi potenziale, e la tesi un' ipotesi attuata. Perciò l' ipotesi risponde al primo e la tesi al secondo ciclo.

intellettivi, fuor de' quali esso presupposto tornerebbe impossibile a concepirsi e ad esprimersi, non che ad adoperarsi in pro della scienza. Ma quando altri cammina dogmaticamente, egli può benissimo valersi del processo ipotetico o per confermare i principii, o per agevolar la scoperta delle conseguenze; e quando si governi assennatamente nella scelta e nell' ordito delle sue supposizioni, l' uso di esse è legittimo e fruttuoso. L' ipotesi, come metodo principale, può solo valere *ad hominem*, quando si adopera con coloro che hanno perduta o non mai posseduta la sincera notizia riflessiva dei principii; quali sono gli scettici e tutti gli acattolici; i quali essendo manchevoli della prima scienza, sono costretti a cercarla; e ogni ricerca è di sua natura un' ipotesi. Così la dottrina della formola ideale può essere abbracciata ipoteticamente dai psicologisti, acciocchè verificandola in appresso, e notandone i mirabili riscontri con tutto il corpo della scienza, si convincano della bontà sua. Ma egli è chiaro che anche in questo caso l' ipotesi, come metodo principale, è solo apparente; poichè lo scettico e il psicologista, quando discorrono, procedono alla dogmatica e all' ontologica senz' avvedersene. Per chi poi non ha il cervello oscurato dalle nebbie del psicologismo, e sortì la buona fortuna di attingere alle pure fonti della parola ortodossa, il principio di creazione non è un' ipotesi o un postulato, nè anco in sembianza, ma un primo vero, che risplende d' intrinseca evidenza; di cui il verbo esteriore è lo strumento, non il fondamento; e che è bensì maggiormente illustrato e perfezionato dalle sue conseguenze, a mano a mano che si va innanzi, ma si mostra indipendente da esse. Che il principio di creazione abbia un valore assiomatico, risulta dalla maggior parte delle cose dette dianzi; e basterebbe a chiarirsene il vedere ch' esso è implicato in ogni altro assioma e giudizio; giacchè nè il principio di contraddizione, nè quelli di sostanza e di causalità, nè il giudizio primitivo sull'esistenza de' corpi e del mondo, possono sequestrarsi per alcuna guisa da quel pronunziato supremo, che tutti gli abbraccia, e ne è la base comune. Voi non siete, sig. Tarditi, il solo lettore delle mie opere, che abbia battezzato il processo filosofico da me tenuto per ipotetico; laonde io vedendo molti ingegnosi concorrere nella stessa erronea interpretazione, pensai qual potesse esserne la causa; e mi pare di averla trovata nelle abitudini e nelle preoccupazioni ingenerate dal psicologismo signoreggiante. Imperocchè i psicologisti, non uscendo mai dal giro della cognizion riflessiva e delle astrattezze, non hanno in conto di assiomi se non certe proposizioni astratte, semplicissime e generalissime, come i pronunziati dei matematici, che si capiscono issofatto come prima vengono espresse, e sono ammesse da tutti senza una fatica al mondo. Ma se essi considerassero che la riflessione non può stare senza l' intuito, nè l'astratto senza il concreto, s' avvedrebero che le astrattezze e generalità

assiomatiche presuppongono un assioma concreto e individuato; che gli assiomi moltiplici e semplicissimi importano un assioma unico, in cui essi abbiano la loro radice; il quale, contenendoli tutti fontalmente, non può partecipare alla loro semplicità, ma dee essere complicato, e quindi più o meno confuso e di difficile apprensiva, come tutte le cognizioni, che han per oggetto una concretezza individuale, e all' intuito si riferiscono. La formola ideale, importando il passaggio dall' intuito alla riflessione, dall' uno al moltiplice, dall' infinito al finito, dal concreto all' astratto, e dalla individualità assoluta alla generalità, dee essere chiara e confusa nello stesso tempo; come si trova essere in effetto; giacchè molti la negano riflessivamente, e pur negandola, la riconoscono; non si potendo, senza l'aiuto di essa fare il menomo giudizio, nè tessere il più piccolo raziocinio. Voi vedete adunque che, ben lungi dal potersi avere in conto d'ipotesi, essa è una tesi prima e suprema; cosicchè senza il suo aiuto, ogni discorso ipotetico o dogmatico torna impossibile. Non occorreva pertanto allegare a questo proposito il metodo *di falsa posizione*, riprovato dai matematici; il quale è appunto il processo dei psicologisti e in ispecie del Rosmini; inevitabile da chiunque non piglia le mosse dalla formola ideale. Tanto che, accusandomi di essere incorso in questo processo vizioso, voi m' imputate il difetto del vostro maestro; voi m' attribuite un traviamento, che non si può cansare, se non seguendo la via da me tenuta, e confondete inavvertentemente le ragioni del morbo con quelle dell' unico rimedio, atto a guarirlo. E di vero che cos' è il Rosminianismo, se non una semplice ipotesi? E un' ipotesi aerea, difettuosa, vanissima, e *di falsa posizione*; la quale non si può verificare, poichè in virtù di essa non *si trova il risultato voluto, ma un altro che pecca per eccesso o per difetto*, per servirmi delle vostre parole? Qual è il principio del Rosminianismo? L'esistenza di una forma innata di cognizione, rappresentativa dell' ente possibile, scevro di realtà e di sussistenza. Si può immaginare un' asserzione più ipotetica? Con questo presupposto il Rosmini promette di spiegare tutto lo scibile, ma non ispiega nulla: si propone di riparare agli errori dominanti dei falsi filosofi, e spiana loro la via, riuscendo da una parte al sensismo, al panteismo, all' ateismo, e dall' altra al nominalismo, allo scetticismo e al nullismo. Direte forse che queste belle conseguenze siano atte a mettere in sodo la bontà e l' aggiustatezza del presupposto, onde muovono? O non se ne vuol piuttosto conchiudere che il processo rosminiano è *di falsa posizione*, ripugnando allo scopo che si era proposto, sortendo un risultato affatto contrario, e *peccando* ad un tempo *per eccesso e per difetto*, secondo il modo, in cui s'interpreta, come ho chiarito altrove? Nè crediate perciò che io ripudii l' uso ragionevole di ogni ipotesi, come parete far voi, confondendo col metodo ipotetico ben inteso quello *di falsa posizione*, scomunicato

dai cultori delle scienze calcolatrici. Ho accennato nella decima lettera e in altri luoghi delle mie opere quali sono le condizioni che dee avere una buona ipotesi; ma certo queste condizioni, che quadrano ottimamente alla teorica della formola ideale, eziandio considerata come un semplice presupposto, non si verificano per modo alcuno nella dottrina rosminiana dell' ente possibile.

« Un tale procedimento implica che si abbia una regola, con cui ac-« certarsi che i risultati dell' ipotesi sono que' medesimi che si voleva-« no; implica nel nostro caso che le attuali nostre cognizioni compren-« dano tutto ciò che nella vostra ipotesi dovrebbero contenere. Ora « perchè ciò sia accertato bisogna per forza divenire a quell' analisi « dello scibile che voi volete scartare, e fare quindi la psicologia veri-« ficatrice dell' ontologia, l'analisi giudice della sintesi; che è come « confessare che coll' analisi si possa giugnere a conoscere i veri ele-« menti delle cognizioni e l' ordine che è nella loro dipendenza [1]. » Io non ho mai voluto scartare dallo scibile l' uso dell' analisi, per quanto essa vi si può applicare, nè ho mai disapprovata la verificazione analitica delle ipotesi, se nella materia di cui si tratta essa può aver luogo. Anzi sono io medesimo proceduto analiticamente, ogni qual volta il mio tema mel comportava. Lo scibile consta di due ordini di cose, cioè di fatti e d' idee. Il metodo proprio dei fatti è l' analisi o induzione; quello delle idee è la sintesi o deduzione. Tali due metodi insieme congiunti, contemperati e forniti di tutti i loro accessorii, costituiscono il processo dialettico, pigliando questa denominazione in senso platonico. Il voler invertire l' uso di essi, adattando l' analisi alle idee schiette, o la sintesi ai pretti fenomeni, è un pretendere di volar senz' ali e col solo aiuto delle piante, o di navigare a vela ed a remi su per li greppi e le creste delle montagne. Il metodo analitico è solo applicabile agl' intelligibili, in quanto questi s' intrecciano coi sensibili; come il metodo sintetico si può solo adoperare nelle cose sensate, secondo che esse si mescolano colle intellezioni e queste hanno il predominio. In tali termini soltanto la psicologia, come scienza in gran parte fenomenica, può servire alla verificazione dei risultati ontologicali; il che si fa mediante quella porzione della scienza psicologica che razionale si appella, e che riesce in tanto accomodata a corroborare le verità ideali, in quanto è una semplice applicazione di esse alle proprietà e alle leggi dello spirito umano. Quindi mi accadde più volte di dire che ogni scienza particolare e secondaria è una conferma della scienza prima, perchè contiene una speciale applicazione della medesima. Ma il voler fare in altro modo *la psicologia verificatrice dell' ontologia*, e *l' analisi giudice della sintesi*, è ridicolo, come conoscerete facilmente da voi medesimo, sig. Tarditi, se vi proverete, verbigrazia, a stabilire un teore-

[1] Lett. III, p. 82, 83.

ma di teologia naturale, (pogniamo quello della personalità divina,) procedendo analiticamente e psicologicamente. Non vedete che il *far la psicologia verificatrice dell' ontologia*, è un sottordinare Iddio allo spirito umano? E che questo processo può solo essere razionale, quando si divinizzi l'animo dell'uomo, e la scienza di esso s'immedesimi con quella dell'Assoluto, secondo il costume dei moderni filosofi di Germania? L'ideologia del Rosmini mira allo stesso scopo; ond'ella è costretta, per causare il panteismo, a riparare nel campo dei nullisti e degli scettici, come ho provato altrove. E tale è la sorta non evitabile di ogni sistema, che muova dal reale creato, o dall'ideale destituito di realtà; poichè nei due casi l'oggetto scientifico non può avere un valore reale e assoluto, se il soggetto conoscente non si confonde coll'Assoluto medesimo, e l'uomo non si fa Dio.

« Perciò noi vediamo in generale tutti i filosofi, che s'appigliarono « all'ontologismo solleciti di cacciare nell'idea di quell'Assoluto, da « cui muovono, tutti quelli elementi, che hanno bisogno di trovare in « seguito nelle loro deduzioni, affinchè queste rispondano alla genui« na storia dell'intelligenza umana. Così voi da principio ponete l'*En« te reale* come oggetto del primo intuito, e vi sforzate di provare [1] che « l'Ente ideale o possibile è un mero astratto, una produzione psico« logica dello spirito, che si ripiega sull'intuito; perchè credete che, « senza di quell'elemento che è la *realità* in Dio, non si possa dare non « solo la ragione *metafisica*, ma neppure la ragione *logica* della realità « obbiettiva delle nostre cognizioni. D'altra parte siccome Dio com'es« sere reale e sostanziale non può adoperarsi come ragione logica delle « nostre cognizioni degli esseri particolari e sussistenti, senza cadere « nel panteismo; così voi non solo ponete come punto di partenza l'in« tuito immediato dell'Ente reale, ma quello dell'*Ente creante le esi« stenze*. Più tardi poi, accortovi forse, che gli oggetti delle nostre idee « propriamente dette sono esseri meramente ideali, non sussistenti, « che le verità a noi cognite appartengono massimamente al mondo « ideale o puramente intelligibile, e che per altra parte ripugna con« siderarle come meri astratti, meri prodotti del nostro pensiero; am« mettete nell'Ente reale da noi primamente intuito anche la forma « ideale o intelligibile, e come tale dite che Dio forma la nostra intel« ligenza. Così secondo che vi nasce il bisogno, andate modificando il « vostro Primo filosofico, affinchè dia piena ragione e del reale e di « quello scibile, la cui verità è in questione [2]. » Io mi sono impegnato, sig. Tarditi, a evitare ogni asprezza nel séguito della mia polemica; ma certo se qualcosa potesse farmi dimenticare la mia promessa, sa-

[1] Questa frase mi pare piacevolissima, sovrattutto dopo il silenzio biennale e triennale del Rosmini, e la pubblicazione delle Lettere del sig. Tarditi.

[2] Pag. 83, 84.

tenesse tutto e fosse capace di accrescimento, non sarebbe assoluto? Che lascerebbe di essere quello che è? Notate bene che quando io dico l'Assoluto contenere ogni cosa, parlo di esso come creante, secondo il concetto espresso nella formola ideale; il che vuol dire che l'Assoluto contiene tutto il necessario, come sostanza, e tutto il contingente, come causa libera e creatrice delle forze finite, sostanzialmente distinte dalla propria natura. Alla qual sentenza non si conforma quella dei falsi ontologisti, a cui mi paragonate; i quali volendo confondere e immedesimare Iddio col mondo, son costretti a *cacciare nell'Assoluto* le cose più discordanti dalla sua natura. Io non fo alcuno di questi pasticci, e mi contento di pigliare l'Assoluto com'è, sicuro che ci troverò tutto, o come parte dell'essenza, o come fattura libera di lui, *in quo vivimus, movemur et sumus*. Ed è per questo rispetto che io sono men discreto che voi non mi fate, poichè io rinvengo nella mia formola non solo *quello che ho bisogno di trovare in séguito nelle mie deduzioni*, ma anche ciò che non mi abbisogna a tal effetto, e quanto può essere immaginato da me o dagli altri uomini. La mia formola racchiude tutto il sussistente e tutto il possibile, tutto il reale e tutto lo scibile, senza che io debba pigliar briga di *cacciarvela* dentro: essa non è uno scrigno o una dispensa, in cui siano riposti soltanto i denari e i commestibili opportuni a far le spese e somministrare il vitto di una famiglia, o di una città, ma un erario e una canova universale, sufficiente a pascere e ad arricchire tutti gli spiriti creati. E che meraviglia, se la mia formola è e dee essere infinita? Se è infinita, come l'Assoluto che la signoreggia, e come il sapere che ne discende? Se non fosse infinita, potrebbe ella sedere in capo alla scienza, che si occupa eziandio dell'infinito, come di una sua parte nobilissima e principalissima, ed è indefinita ne' suoi progressi? Come mai un principio finito potrebbe servir di base alla filosofia dell'infinito? Come mai un primo principio ed universale potrebbe non contenere tutta la scienza? Che cos'è la scienza, se non l'esplicazione di un principio? E come mai ciò sarebbe vero, se tal principio non contenesse potenzialmente tutte le cognizioni? Notate bene che dico potenzialmente; perchè tra la formola ideale e l'enciclopedia tutta quanta corre lo stesso divario che fra la conoscenza virtuale e l'attuale, fra l'intuito e la riflessione. So che alcuni mi hanno apposto a colpa di avere colla mia formola ideale introdotto un principio, che abbraccia tutto lo scibile; nè io me ne maraviglio; poichè tal è la debolezza, a cui il psicologismo ha condotta la filosofia moderna, che l'evidenza riesce a molti una pietra d'inciampo, le prove diventano obbiezioni, e i pregi a difetto si ascrivono. Altrimenti, come mai si potrebbe ammettere un principio di tutto lo scibile, senza che esso abbracci in qualche modo tutto lo scibile? Se non lo abbracciasse, come mai potrebbe esserne il principio? Può darsi un

principio, che non contenga implicitamente tutte le sue conseguenze? O vorrem supporre che non vi sia alcun principio universale? Ma in tal caso non v' ha scienza di sorta; perchè tutte le discipline secondarie non possono avere un valore scientifico, se non si fondano in una scienza prima; e questa non può essere vera scienza, se non è una, nè essere una, senza muovere dall'unità di un principio. Il quale, dovendo essere la radice o vogliam dire il piedestallo della scienza universale, dee stendersi del pari universalmente; dee essere il più vasto, il più complessivo, e nel tempo medesimo il più semplice di tutti i principii; dee unire i due grandi ordini del necessario e del contingente, senza confonderli, e distinguerli, senza separarli; dee essere il fondamento di tutti gli altri pronunziati, ricevere da essi la sua conferma, e tuttavia risplendere di propria evidenza. Ora io non veggo alcun principio che riunisca tutte queste doti, fuorchè quello di creazione espresso dalla formola ideale; e perciò io mi attengo ad esso almeno sin tanto che la filosofia virile, anzi gigantesca del nostro secolo, (dalla quale io mi prometto ogni miracolo più prelibato,) me ne somministri qualche altro, che calzi più a proposito.

In proposito dell'*Ente ideale che forma la nostra intelligenza*, voi mi date una menatella, (se ho bene saputo intendervi,) rivolgendo a me con gentil parodia alcune parole pronunziate sullo Spinoza dal suo moderno editore tedesco [1]. Ah, sig. Tarditi, siete pur malizioso! Voi volete dunque accusarmi di aver rubato il Rosmini? Io non posso già scusarmi affatto dal peccato di furto; posso bensì assicurarvi che non tocca perciò al vostro maestro di convenirmi in giudizio. Sapete chi avrebbe diritto di querelarsi? Un autore che dovreste conoscere, almeno di riputazione; e che essendo morto un pezzo fa, può essere imbolato da noi, non solo in buona coscienza, ma con qualche lode; poichè i furti che si fanno a quegli omaccioni degli antichi sono virtuosi e degni d'encomio. Secondo Platone, il conoscimento umano non è altro che l'unione immanente dello spirito e quasi il maritaggio di esso col Logo; il quale è il vero principio informativo della nostra ragione; principio sostanziale e efficace, non già vano e insussistente, come le forme di Aristotile, se l'opinione di questo autore si vuole interpretare in modo essenzialmente diverso da quella del suo maestro. Ora il Rosmini segue appunto lo Stagirita, spiegato, secondo la chiosa dei semirealisti del medio evo, laddove io m'attengo alla sentenza dell'Ateniese. Egli è vero che nè questi, nè alcun altro degli antichi potè dichiarare, come l'Idea divina informi la mente umana; perchè essi ignoravano l'assioma di creazione, solo atto a sciorre l'enigma. L'atto creativo, secondo me, spiega la virtù informatrice dell'Idea, ripetendola dalla sua virtù causatrice; perchè l'Idea, come cagione reale, crea la mente nel pun-

[1] Pag. 85.

to medesimo, che come ragione ideale la penetra e l'illustra. Ora di tutto ciò non si trova il menomo indizio nel Rosmini, o ch'io mi sappia, in altro filosofo. Mi contento per ora di questo cenno, già fatto da me nel luogo medesimo da voi menzionato [1]; perchè se volessi por mano alla teorica dell'atto creativo e alle sue attinenze colla cognizione umana, molte pagine non basterebbero.

Voi passate quindi ad esaminare il mio discorso sulla medesimezza dell'ordine ontologico e dell'ordine psicologico, e applicate a tal effetto un brano di dialogo da me introdotto fra un filosofo cristiano e un incredulo, impugnator de' miracoli. Ma la vaghezza che avete di appuntarmi è sì grande, che non vi basta l'animo di citar quello squarcio, senza trovarci a ridire; e lo fate così mirabilmente, che per mostrare l'aggiustatezza della vostra critica, basterà il riferirla. L'intento del mio dialoghetto è di mostrare che chiunque nega la possibilità dei miracoli è costretto di affermare che *l'ordine morale del mondo dee sottostare all'ordine materiale*, ogni qualvolta non si possa provvedere al primo di questi ordini, senza interrompere, o comechessia alterare, il corso del secondo. Questo raziocinio non vi quadra; e pigliando la difesa dell'impugnator dei miracoli, (cosa veramente esemplare in un Rosminiano,) mi accusate di averlo fatto discorrere troppo sgraziatamente. « Per non far dire, « dite voi », all'incredulo un errore così « massiccio e per non farlo comparire più *barbaro* di quel che egli sia, « io l'avrei fatto rispondere semplicemente, perchè *l'ordine morale de-« v'essere d'accordo coll'ordine materiale* [2]. » È un gran peccato che il mio collocutore non possa usar la risposta che gli suggerite; poichè, facendolo, egli avrebbe vinta la causa e messa in sodo l'impossibilità dei miracoli. Imperocchè l'affermare che l'ordine morale dee sempre essere d'accordo col materiale, e il dire che questo non può mai ragionevolmente essere sospeso da Dio, è tutt'uno; la perturbazione delle leggi naturali non essendo degna della divina sapienza, se non viene a uno scopo morale indirizzata. Ma l'incredulo non può prevalersi del vostro consiglio, senza prevaricare le regole della buona logica; giacchè la domanda che gli ho fatta, essendo condizionata, egli dee rispondermi, stando nei termini di tal condizione. Egli dee dirmi, se presupposto che il miracolo sia necessario al conseguimento dell'ordine morale, Iddio possa darvi opera; ed uscirebbe del seminato, se per sottrarsi all'impaccio della risposta, negasse che tale ipotesi si possa verificare. Eccovi, sig. Tarditi, come la mania di contraddire può far torto ai migliori ingegni; giacchè da un lato essa vi ha condotto a patrocinare la causa dell'empietà, senza avvedervene; e dall'altro lato vi ha fatto scambiare un paralogismo grossolano colla logica, e mosso

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, p. 773, 774.
[2] Lett. III, p. 85.

a credere di poter provvedere all'onore e alla civiltà di un *barbaro*, togliendogli persino il senso comune.

« La distinzione dei due ordini ontologico e ideologico non deesi « veramente trovare col *ragionamento*, ma colla semplice osservazio« ne: questa mostra che fra i due ordini vi hanno varietà rilevantis« sime; per esempio, nell'ordine ideale trovasi in mille modi (astratti) « spezzato ciò che nell'ordine reale è unito indissolubilmente [1]. » Io ho parlato più volte nelle lettere sovrascritte delle attinenze dei due ordini, e chiarito che l'ammettere fra l'uno e l'altro una sostanzial differenza conduce di necessità allo scetticismo. Imperocchè, se l'ordine psicologico o ideologico, come voi lo chiamate, contraria affatto all'ordine ontologico, come mai potrete conoscere le ragioni di questo? Come accertarvene? Voi dite che *nell'ordine ideale trovasi in mille modi spezzato ciò che nell'ordine reale è unito indissolubilmente.* Ma come sapete che l'arredo dell'uno sia spezzato? E quello dell'altro unito? E che ciò che è congiunto in natura sia divulso nell'intelletto? Se uno spirito, che non avesse mai veduto nè l'uomo, nè alcun altro animale, e non avesse alcuna idea del loro organismo, entrasse in un cimiterio e ci mirasse biancheggiare molte ossa sparse e parecchie more di scheletri ridotti in frantumi, potrebbe egli conoscere o anche solo conghietturare la loro organizzazione primitiva? Non vedete che la certezza che tutti hanno dell'essere unito nell'ordine reale ciò che talvolta è rotto e spezzato nell'ideale, presuppone l'intuito immediato del primo ordine? Che senza tale intuito, noi ignoreremmo affatto il vero tenor delle cose? Che piglieremmo in cambio di esso l'ordine apparente? Che terremmo questa apparenza per la sola realtà effettiva? Quando viaggiate per un fiume a seconda sopra un legno snello e leggero, vi par di essere immobile nella vostra barca, e che i cespugli, gli arbori, le case, gli uomini e gli altri oggetti che si trovano sulle due ripe siano rapiti da un moto velocissimo a ritroso della corrente; ma voi non prestate fede a questa illusione, perchè avete mille volte sperimentato e conosciuto in molti modi il moto reale delle cose e sapete distinguerlo dall'apparenza di esso. Che se questa esperienza vi mancasse, o non vi fosse insegnata dagli altri uomini, voi sareste preda di quell'inganno visuale; e credereste che la barca stia ferma o vada a passo di alzaia, e il greto trascorra, come il volgo stima che la terra sia fissa, e il sole abbia d'uopo di muoversi per nascere e tramontare. Nello stesso modo, se l'uomo non avesse un'immediata notizia dell'ordine reale delle cose, egli non potrebbe pure subodorarlo, nè distinguerlo dall'ordine apparente delle medesime. La facoltà, che ci porge questa immediata notizia, è l'intuito; il quale afferrando direttamente l'oggetto reale e ideale nella sua concretezza, senza mescer-

[1] Pag. 86.

vi alcun elemento subbiettivo, ce lo rappresenta fedelmente, senza mutarlo, e apportandovi solo quei limiti, che sono inseparabili dalle forze finite dello spirito umano. Ma questi limiti non alterano per nulla la corrispondenza che dee correre fra l'ordine delle cose e quello delle cognizioni; sia perchè l'intuito, lavorando per immediato sul concreto reale, non può sostanzialmente mutarlo, e perchè se tal mutazione accadesse, lo scetticismo sarebbe necessario e la scienza tornerebbe impossibile. Dal rivolgere l'ordine effettivo delle cose al pervertirne la sostanza corre poco intervallo; giacchè parte principalissima di tal sostanza sono appunto le attinenze degli obbietti, originate dal tenore del loro ordinamento reciproco. Tanto che la sentenza rosminiana, che l'ordine obbiettivo delle cose non risponda all'ordine subbiettivo delle idee, è affine alla dottrina della scuola critica, che la conoscenza umana abbia solo un valor subbiettivo; dottrina, che mena diritto al dubbio universale e non è la sola similitudine della setta tedesca colla roveretana; la quale è il Kantismo dell'età nostra, mascherato alla cattolica. La sola facoltà, che può alterare l'ordine reale delle cose, è la riflessione; la quale, essendo libera e trasformando subbiettivamente il vero obbiettivo e assoluto, può contemperarlo a suo talento, e far ciò che non è possibile all'intuito, come quello che direttamente sulla realtà si travaglia. Quindi è che la riflessione sola è capace di errore; e l'errore è precisamente l'alterazione dell'ordine reale degli oggetti e delle loro attinenze scambievoli. Nè l'errore si può cansare, se la facoltà riflessiva non si studia di riprodurre fedelmente il reale tenor degli obbietti, esprimendoli e coordinandoli in modo conforme all'intuito e ingegnandosi di ritrarne al possibile l'imagine compiuta e perfetta. Ed è a tal fine che la sintesi dee preceder l'analisi, la protologia andare innanzi alla psicologia, e la teorica della formola ideale precorrere ogni altra dottrina. Se si procede altrimenti, l'ordine delle idee più non risponde a quello delle cose, e la scienza diventa un edifizio a rovescio, un sistema bugiardo e prepostero, che più non rappresenta ciò che è in effetto. Ma la riflessione, direte voi, non procede per astrazione? Non cammina per mille vie diverse ed opposte? Non può salire dalle conseguenze alle premesse? Dagli effetti alle cause? Dal fine al principio? Dalla coda al capo? Non può rovesciare ciò che è diritto, e rivoltarlo per ogni verso a suo piacimento? Non può spezzare ciò che è unito? Riunire ciò che è spezzato? E nol fa, quando astratteggia, generalizza, divide, classifica, adopera l'analisi o la sintesi? Adagio, sig. Tarditi, guardatevi dal confondere insieme due cose differentissime. Altro è il dire che la riflessione possa mentalmente invertire il vero ordine delle cose, sapendo d'invertirlo, e quindi possedendo la schietta cognizione di esso; altro è l'affermare che essa manchi di questa notizia, e sia costretta a turbare quell'ordine in ogni caso e ne-

cessariamente. Io voglio concedervi per un momento la prima di queste asserzioni, come quella che non è pericolosa; ma rigetto la seconda, che è la vostra. Imperocchè, se la mente si dilunga dal vero processo delle cose col solo fine di meglio conoscerle, squadrandole da ogni lato, senza però lasciar di apprendere e di ammettere il loro genuino disponimento, ella non corre alcun rischio di smarrirsi e di errare; come non si espone al pericolo di sbagliare chi discorre *ab absurdis*, movendo da un'ipotesi impossibile, per meglio rendersi capace di qualche vero. Questi romanzi o figmenti intellettuali sono innocui, anzi fruttuosi, quando se ne conosce il valore e a buon fine prudentemente si adoprano. E tal è veramente ciò che succede; giacchè quando la mente, esempigrazia, *spezza* col magistero dell' astrazione le cose insieme congiunte, ella sa troppo bene che la spezzatura non ha luogo fuori della mente, e non si estende realmente agli oggetti, in cui essa mentalmente si effettua. Ma nel vostro presupposto il negozio corre in modo assai diverso; poichè l' ordine dei concetti contrariando onninamente a quello degli esseri reali, lo spirito non ha più alcun mezzo di apprendere le loro vere attinenze, ed è costretto o ad affermare che l' ordine apparente sia anco effettivo contro il proprio presupposto, o a confessar d'ignorare affatto qual sia esso ordine effettivo e a dubitar di tutto, o a chimerizzare e sognare per discoprire il vero, sostituendo agli schemi dell' intelletto le larve dell' immaginazione. Ecco gli eccessi, a cui è forza che riusciate, stando nei vostri principii; laddove io non inciampo in alcuno di questi inconvenienti, ancorchè vi concedessi che la riflessione altera effettivamente l'ordine reale degli obbietti nel modo sovradescritto. Ma sapete che è, sig. Tarditi? Io piglio l'assunto di provarvi che la riflessione, (salvo il caso dell' errore,) non altera punto nè poco l'effettivo tenor delle cose, anche quando pare il contrario. Pigliamo l'esempio dell'astrazione. Credete voi, per cagion di esempio, che quando, astraendo, io disgiungo due cose inseparabili, io intenda in effetto di *spezzarle* per usare il vostro linguaggio? No, signore; io intendo soltanto di distinguerle; e non potrei distinguerle mentalmente, se la mia distinzione non avesse una radice reale nella natura delle cose medesime. Il mio processo intellettuale corrisponde adunque anche per questo rispetto alla realtà. E qual è questa radice? Se si tratta delle cose create, essa risiede in una distinzione reale fra le varie proprietà degli oggetti; giacchè quello che è finito e perfettamente identico per ogni verso non ammette alcuna distinzione, nè anco nella mente nostra. Se poi l'oggetto del pensiero è Dio, le nostre distinzioni mentali si fondano nelle attinenze estrinseche e realmente moltiplici dell' infinito col finito; giacchè l' infinito non potendo esser colto perfettamente dallo spirito nella sua intrinseca unità, noi lo andiamo considerando di mano in mano nelle

sue relazioni esteriori e cosmiche, come un moltiplice indefinito, senza però travisare positivamente la sua natura, poichè la moltiplicità degli attributi divini è di tal sorta che si risolve in una semplice unità perfettissima all'occhio medesimo dell'intelletto che la contempla, come un poligono infinito si risolve in un circolo. Dichiarerò a dilungo nella mia Protologia questo articolo negletto e tuttavia importantissimo di metafisica; come quello che giova a mostrare la falsità della distinzion rosminiana fra l'ideale e il reale assoluto, e a combattere radicalmente l'eresia filosofica degli Egelisti. Ma da questo semplice cenno, sig. Tarditi, potete raccogliere che la riflessione astraente non introduce mai alcuna alterazion positiva nell'ordine degli oggetti, e non ne muta il tenore intrinseco; benchè ne ristringa le dimensioni, se l'oggetto è infinito; come l'occhio e la distanza impiccioliscono la spera solare, ma non ne cambiano la figura, nè le proporzioni di grandezza e di maggioranza verso i pianeti che la corteggiano. Ciò che dico dell'astrazione si dee egualmente affermare di tutte le altre operazioni riflessive; niuna delle quali è capricciosa, arbitraria, prettamente subbiettiva, e destituita di fondamento negli oggetti medesimi. Ma come ciò può essere, direte voi, quando egli è manifesto, che la riflessione può riversare gli oggetti a suo piacimento, e mettere in uso parecchi metodi ripugnanti fra loro? Se la sintesi esprime il vero ordine delle cose, come mai l'analisi, che è il contrappelo di essa, potrà eziandio rappresentarlo? Adagio anche qui, sig. Tarditi; imperocchè il vostro ragionamento prova soltanto ch'egli è difficile il discorrer bene di psicologia, se prima non si conoscono e posseggono a dovere le conclusioni ontologiche. Voi movete, così discorrendo, dal presupposto che si trovi in natura un solo ordine di cose; quando la dottrina della formola ideale avrebbe dovuto chiarirvi che vi sono due ordini obbiettivi e reali, risultanti dai due cicli creativi. A questi due processi ontologici, la cui notizia ci viene somministrata in modo evidente ed irrepugnabile dalla testura della prima formola, corrispondono due processi psicologici, cioè la sintesi e l'analisi; l'una delle quali discende dall'Ente all'esistente, e l'altra da questo a quello rimonta [1]. L'analisi pertanto rappresenta l'ordine reale degli oggetti non meno che la sua sorella; ma siccome il tenor di cose, onde si occupa, è solamente secondario, essa non può aspirare agli onori e ai privilegi di primogenita, dee sottostare alla sintesi e contentarsi del secondo luogo. La sintesi e l'analisi, contemperandosi a vicenda, partoriscono tutti gli altri metodi; e insieme congiunte compongono il metodo universale, cioè la dialettica; la quale è uno specchio fedele dell'intima ragion delle cose e della vita del mondo. Per tal modo la psicologia e la logica sono il riverbero della cosmologia e dell'ontologia; e si conferma la dot-

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, cap. 4, 5.

trina platonica che la dialettica dello spirito umano è un'imagine sincera e una copia esatta, benchè finita, di quella di Dio e dell'universo. Eccovi, sig. Tarditi, come nel metodo e in tutte le operazioni legittime della riflessione non v' ha nulla di fortuito, di arbitrario, di menzognero, di schiettamente subbiettivo, come si crede dai moderni psicologisti; i quali non s' avveggono, che subbiettivando i progressi metodici e le facoltà della mente umana, aprono il varco a un pirronismo senza confini. Ma per ben comprendere queste verità e afferrare i mirabili riscontri della metodologia coll' Idea e colla natura, ci vuole uno strumento di maggior polso che il microscopio dei Rosminiani e dei psicologi.

« Il supporre che l' ordine delle cognizioni sia lo stesso che quello « degli esseri reali, non è ella una sentenza del pari gratuita e stra« na [1]? » Non è gratuita, nè strana, poichè è necessaria; ed è necessaria, perchè altrimenti *l'ordine degli esseri reali* sarebbe per noi un mistero e il dubbio universale riuscirebbe inevitabile. Voi non potreste parlare, sig. Tarditi, dell'*ordine degli esseri reali*, se non lo conosceste, nè protesteste conoscerlo, se non fosse identico a quello *delle cognizioni*; imperocchè il conoscere un ordine e l' esser quest' ordine proprio della cognizione, è tutt' uno. Tantochè il vostro assunto, che i due ordini siano diversi, seco stesso ripugna; giacchè quando in effetto fra loro si diversificassero, voi nol sapreste, e non potreste parlare che di un solo ordine, cioè di quello che apparterrebbe al vostro conoscimento.

« L' evidenza obbiettiva che abbiamo non è niente affatto dell'iden« tità dei due ordini. Quest' evidenza implica che l' uomo possa innal« zarsi al dissopra di que' due ordini per giudicare della loro identi« tà [2]. » Se l' uomo conoscesse separatamente i due ordini e dovesse quindi *innalzarsi al dissopra* di loro *per giudicare della loro identità*, starebbe fresco per più ragioni. Imprima egli dovrebbe conoscere l'ordine reale, senza conoscerlo; giacchè, appena conosciuto, l' ordine reale diventa conoscitivo. Voi ammettete il paragone di un ordine reale sconosciuto con un ordine ideale che si conosce, come introducete un confronto fra il mero sensibile e l' intelligibile, conforme alla teorica rosminiana del giudizio; ma la comparazione nei due casi è ugualmente impossibile e contraddittoria. In secondo luogo, voi supponete, così discorrendo, che la cognizione dell' ordine si possa sequestrare e si sequestri effettualmente da quella delle cose ordinate; quando egli è chiaro che ne è inseparabile; tornando impossibile il pensare a più oggetti, senza vederli disposti in un certo modo. Ora la cognizion delle cose essendo immediata, e non correndo mediatore di sorta fra lo spirito che apprende e l' oggetto appreso, ne segue che l' ordine reale è i-

[1] Lett. III, p. 86. [2] *Ibid.* 86, 87.

dentico al conoscitivo, e che la mente non ha d' uopo d' innalzarsi sopra i due ordini per chiarirne la medesimezza. Egli è vero che voi negate l' apprensione immediata dell'oggetto, e rinnegando i dettati della scuola scozzese, intromettete fra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta il vostro ente possibile, considerandolo come l' unico termine del conoscimento ; ma in tal caso voi non potete meglio parlare dell' ordine reale che di un'incognita, e dovete ristringere la scienza umana a quello delle apparenze.

« L' uomo non può parlare delle cose, nè dell' ordine loro, se non « quanto *conosce* le cose e l' ordine loro [1]. » Dunque l' ordine delle cose o ci è assolutamente ignoto, o s' immedesima con quello delle cognizioni. « Quindi l' ordine con cui *conosce* le cose non sarà meglio l' or« dine con cui le cose sono, di quel che l' ordine di queste sia quello « con cui egli le conosce. Ma il vero è che dall' ordine delle cose non « si può conchiudere che tale debba essere l' ordine delle idee, nè vi« ceversa [2]. » Voi concludete a rovescio delle premesse ; perchè *se non si può parlare delle cose nè dell'ordine loro se non in quanto si conoscono*, egli è chiaro che i due ordini s' immedesimano insieme. Per evitare questa inferenza, dovete negare che l' uomo possa conoscere in modo alcuno le cose e l' ordine loro. Non v' ha altro partito possibile ; ma sventuratamente questo partito è il pretto sistema della filosofia critica, che è quanto dire lo scetticismo. Avevo io il torto di affermare che fra la dottrina del Rosmini, e quella del Kant, sovvertitrice di ogni verità, complice dell' ateismo, e coprente il dubbio assoluto sotto la maschera seducente di una saggia riserva, non v' ha altro divario che di parole ? Vi confesso, sig. Tarditi, che quando io leggo le vostre pagine e quelle del vostro maestro, tutte impregnate del veleno del Kantismo, io non so se più debba dolermi, vedendo la dottrina pestifera propagata in Italia, o pensando che coloro che rendono questo servigio alla mia patria sono uomini sinceramente cattolici e appartengono al novero eletto de' suoi figliuoli.

« Voi supponete delle cose e un ordine fra di esse, prima di averle « conosciute, e volete che l' ordine delle cognizioni loro sia quello delle cose [3]. » Se io volessi *supporre delle cose e un ordine fra di esse prima di averle conosciute*, sarei veramente impacciato : poichè ogni presupposto importa una cognizione. Ma io non suppongo nulla, e tampoco le cose che non conosco ; e mi contento di affermare quelle che conosco, e secondo l' ordine ch' esse hanno mentre si affacciano alla mia cognizione. Questo metodo non è ipotetico, lambiccato, ghiribizzoso, ma necessario, naturale, semplicissimo : è il solo metodo ragionevole e possibile, chi voglia evitare ad un tempo la falsa prudenza degli scettici e i temerari ardimenti di que' dogmatici, che si lasciano guidare

[1] Pag. 87. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

all'immaginativa. Le cose, che io ammetto, sono Iddio, il mondo, la creazione; e spero che mi accorderete tali cose non essere fizioni e presupposti del mio cervello. Io le ammetto, perchè le conosco; perchè sono del continuo presenti al mio spirito; perchè formano la base, la sostanza, la regola di ogni mio pensiero, di ogni giudizio, di ogni ragionamento. Ammetto fra di esse quell'ordine che risulta dalla loro natura, secondo la cognizione evidente che ne ho del continuo, e mi affido che vorrete eziandio concedermi, come filosofo e come cattolico, che quando pongo l'Ente innanzi all'esistente, e fo creare il mondo da Dio, io mi governo in modo non affatto capriccioso.

« Io per contrario vi dico che prima di parlare di cose e di ordine di cose « conviene conoscerle [1].» Voi dite quello che dico anch'io, e non mi dispiace di vedervi affaticar la mano e la penna a ripetere una sentenza, che basta sola a conquidere tutto il vostro ragionamento. Che se mi permetteste di scherzare per un momento, aggiugnerei che traendo dalla detta sentenza un conseguente contraddittorio, voi non la mettete in pratica, almeno per questa volta. « Prima di fissar leggi alla natura conviene « ne esaminare i fatti nei quali le vere leggi della natura, non quelle « che l'arbitrio fissa, trovansi adempiute [2]. » L'arbitrio non ci ha che fare, poichè si tratta di un ordine di cose necessario, assoluto, immutabile, il quale non può essere altrimenti da quello che è, e dai termini, in cui viene da noi conosciuto. Tal è l'ordine espresso dalla formola ideale; come quello che concerne, non già *le leggi della natura* e gli esseri contingenti in sè stessi, ma le loro attinenze colla Causa assoluta e le ragioni universali della realtà e dello scibile. Quest' ordine essendo dotato di necessità apodittica, ripugna che venga conosciuto altrimenti che non è in sè stesso; giacchè l'assurdo non può pur essere pensato direttamente; onde la conoscenza per questo rispetto s' immedesima coll' essenza della cosa conosciuta. La corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto ha luogo del pari intorno *alle leggi della natura*, ogni qual volta esse siano vive e reali, non partorite dalla nostra immaginazione. « Trovato poi l' ordine delle cognizioni, veduto che in « esse noi non alteriamo gli oggetti, ma li afferriamo quali essi a noi si « rappresentano, allora e non prima potremo investigare filosoficamen- « te, quale sia l' ordine che hanno fra di sè le cose stesse conosciute, e « se questo sia il medesimo con cui furono conosciute [3]. » Per *investigare filosoficamente*, se l' ordine delle cose risponda a quello delle cognizioni, bisognerebbe conoscerli disgiunti l' uno dall' altro; il che è impossibile; perchè l' ordine delle cose separato da quello delle cognizioni non può essere conosciuto, nè pensato. L' *investigazione*, che proponete, non è dunque *filosofica*, ma assurda. Stando così il negozio, il

[1] Pag. 87. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

solo partito che si possa eleggere consiste nel credere che l'ordine delle cognizioni sia quello delle cose appunto. Nè tal fede è irragionevole e cieca; perchè l'ordine delle cognizioni si rappresenta allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto e fornito d'irrepugnabile evidenza. « Voi supponete innoltre che le cognizioni siano una rappresentazione « fedele delle cose reali. Or come lo provate voi [1] ? » Io non lo provo, perchè non ho bisogno di provarlo. Non lo provo, perchè si tratta di una verità evidente. Non lo provo, perchè non potrei provarlo, senza contraddizione, perchè non può essere provato da nessuna persona del mondo. Non lo provo, perchè questa verità medesima è la condizione necessaria di ogni prova, e senza di essa niun altro vero può essere provato. Non vedete che se mettete in dubbio la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, voi siete scettico assoluto e senza rimedio? Non vedete che se altri vuol dimostrare tale corrispondenza dee pur servirsi della cognizione; e che se il valore di questa è dubbioso, non se ne può cavare dimostrazione di sorta? Com'è possibile, sig. Tarditi, che paralogizziate così grossamente, senza avvedervi dei vostri paralogismi? Che cos'è la verità, se non la corrispondenza fra il reale e l'ideale, le cose e le cognizioni? Che cos'è la verità prima, se non la corrispondenza fra un primo giudizio e gli oggetti, a cui esso giudizio si riferisce? E qual è questo primo giudicato, se non la formola ideale? Come adunque volete provare che la formola ideale corrisponda al suo oggetto? Giacchè in tal caso dovreste avere un'altra formola, e così via via in infinito. E che bisogno avete di provarlo, quando l'oggetto medesimo della formola è il termine immediato della cognizione che ne avete? Quando tra l'oggetto e la cognizione non si frappone mezzo di sorta? E se voi non avete bisogno di provare il concreto sostanziale della prima formola, perchè volete che vi si provi l'ordine che corre tra le varie sue parti? Forsechè quest'ordine è separabile da essa formola? Forsechè non appartiene alla sua sostanza? Forsechè è men chiaro, meno evidente, men necessario, assoluto, immutabile, della formola medesima? Se il vero stà nella corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, come volete che l'ordine delle cose sia vero, se non risponde a quello delle cognizioni? O vorrete dire che la verità concernente l'ordine delle cose abbia un'essenza diversa da quella che riguarda le cose ordinate? Non vedete che nei due casi la verità è la stessa, e risiede nella rispondenza della cognizióne coll'oggetto conosciuto? E che quindi, impugnando tal rispondenza rispetto all'ordine delle cose, o volendo che vi si provi, voi dovete dubitare di tutto, e spiantate universalmente la scienza? Imperocchè le cose stesse non possono essere pensate, se non vengono disposte in un certo ordine per via del giudizio o del raziocinio; e la scienza tutta quanta abbrac-

[1] Pag. 87,

cia gli oggetti, in quanto hanno certe attinenze reciproche, e sono fra loro connessi in un modo determinato.

« Or come lo provate voi? — Perchè l'ordine reale delle cose è quel « medesimo delle cognizioni? Ma voi non sapete nulla dell'ordine reale « se non quanto lo *conoscete* [1]. » Egli è appunto per questo motivo che l'ordine reale s'immedesima al parer mio con quello delle cognizioni; giacchè io non sono così temerario da voler parlare di un ordine reale che non conosco. Quanto a voi, sig. Tarditi, mi pare che per voler troppo distinguere l'ordine reale dall'ideale, confondiate qualche volta l'ordine delle obbiezioni con quello delle risposte. « Perchè l'ordine delle « cognizioni è quel medesimo delle cose? Ma questo è una petizione « di principio [2]. » La petizione di principio consiste nel voler distinguere i due ordini, e nel cercare con *investigazione filosofica*, qual sia quello delle cose; come fate voi. « Perchè se l'ordine delle idee non « fosse quel medesimo delle cose, le idee non sarebbero una rappre« sentazione fedele delle cose stesse? Ma questo è appunto quel che è « in questione [3]. » Questo è appunto ciò che non può essere in quistione per un solo istante, chi non voglia impugnare l'evidenza medesima. Imperocchè se l'ordine delle idee non rappresenta fedelmente l'ordine delle cose, le idee non possono essere *una rappresentazione fedele delle cose stesse*. L'ordine delle cose appartiene alle cose medesime, e ne è una parte importantissima; giacchè la cognizion degli oggetti non si può sequestrare dall'ordine loro e dalle scambievoli attinenze dell'uno coll'altro, come si raccoglie dalla natura del giudizio; essendo impossibile il pensare senza giudicare, e non potendosi giudicare, senza connettere insieme le cose per via dei concetti che le rappresentano. « Affinchè il vostro ragionamento abbia valore, bisogna innanzi tutto « provare che *l'ordine delle cose e quello delle idee sono* identici, e pe« rò un ordine solo [4]. » Ciò non si può provare altrimenti, che discorrendo *ab absurdis;* e io l'ho fatto. Provarlo direttamente è impossibile; giacchè se si potesse por mano a tale assunto, i due ordini sarebbero distinti, e la prova annullerebbe sè stessa. « Ma se uno è, secondo « voi, la rappresentazione dell'altro; già sono due e non più identici; « perocchè il rappresentante non è il rappresentato [5]. » Distinguete l'intuito dalla riflessione. Nell'intuito l'oggetto della cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa; onde i due ordini sono identici numericamente e specificamente. Ma nella riflessione, atteso il replicamento che lo spirito esercita sovra di sè medesimo, si dee ammettere, oltre l'oggetto diretto e immediato della cognizione, un'impressione fatta da esso nello spirito intuente; la quale impressione non è però rappresentativa dell'oggetto, se non in quanto si copula colla immediata apprensione di esso fatta dall'intuito e travasata

[1] Lett. III, p. 87. [2] *Ibid* 87, 88. [3] *Ibid.* 88. [4] *Ibid.* [5] *Ibid.*

nella riflessione. Ora se voi considerate l'ordine conoscitivo, in quanto si gemina nella riflessione, esso è identico specificamente coll'ordine reale, benchè non lo sia numericamente; e questa medesimezza specifica basta a mantenere le mie ragioni e ad annullare le vostre. Imperocchè, quando io affermo l'identità dei due ordini, voglio solo affermare che sono della stessa natura, e l'uno è la copia sincera dell'altro; laddove voi negandola, ne inferite che l'ordine delle cognizioni procede a rovescio dell'ordine delle cose.

« Innoltre nel vostro ragionare avvi pur questo errore, che colle idee « sole si conoscano le cose reali; quando all'incontro la realità non è « punto nè poco rappresentata o fatta conoscere dall'idea. L'idea è ne« cessaria, ma non basta. Noi conosciamo le cose in quanto agiscono « in noi, ma per l'idea dell'*essere*; questa è il *mezzo*; la loro azione in « noi è il limite della nostra conoscenza di esse; l'una cosa non con« traddice all'altra [1]. » Io non so, sig. Tarditi, se voi sappiate, che siccome la base dee essere più salda dell'edifizio, e il piedestallo della statua, e la gruccia, onde si serve l'attratto, delle sue gambe; così quando si vuol provare una proposizione con un'altra, bisogna che questa abbia un po' più di fermezza e di consistenza di quella. Ora nel caso presente voi fate il contrario; poichè per tenere in piedi o almeno in tentenne il vostro paradosso della distinzione dei due ordini, voi l'appoggiate alla gruccia della teorica rosminiana sul giudizio; la quale, dopo quello che se n'è detto nella Introduzione e nelle Lettere precedenti, è così rovinata, che non può meglio aiutarvi di un gambo di finocchio. Io mi rifarò su questo articolo in uno dei Dialoghi seguenti; dove toccherò pure ciò che ne dite nella vostra quarta lettera, senza paura di offendervi, poichè non vi fa ingiuria chi vi nega il potere di risuscitare i morti. Frattanto io m'accorgo che siete stupito della mia semplicità filosofica, e mi compiangete cordialmente, perchè *nel mio ragionare avvi pur questo errore che colle idee sole si conoscano le cose reali*; errore intollerabile dopo le luminose discussioni del vostro maestro a questo proposito. Ma per scemarvi la meraviglia, io vi voglio dire un mio secreto; il quale si è che io non sono sensista, e che non mi basta l'animo di divenirlo, neppure in compagnia del Rosmini o colla vostra. Ora l'affermare, come voi fate, che *la realità non è punto nè poco rappresentata e fatta conoscere dall'idea*, e che quindi la notizia di essa procede dal senso, è un sensismo così sperticato, che disgrado tutti i sensisti del mondo, da Democrito sino al Tracy, di superarlo. Imperocchè l'essenza e la malizia del sensismo consistono nel ripetere la cognizione del reale e il valor del giudizio dal senso, e non già nel rigettare un'idea vana e insussistente, che non serve a nulla, (ancorchè non sia opera del senso,) come il vostro ente possibile. Ma di ciò

[1] Lett. III, p 88.

mi rimetto al mio Dialogo. « Finchè dunque non è provata l'identità « dei due ordini ideologico e ontologico; finchè non è provato che non « è col concorso dell'idea e del sentimento, che noi conosciamo le co« se, o che l'uno di questi elementi contraddice all'altro; un Rosmi« niano potrà sempre ritorcere contro voi il vostro argomento, e dirvi « che il supporre che l'ordine ideologico non differisce dall'ontologico, « è gratuita e strana sentenza [1]. » Voi potete conchiudere dalle cose dette chi debba aver paura nella presente occorrenza di ritorcimenti e di rappresaglie.

Fatto questo po' di preambolo sui due ordini, voi passate ad esaminare le mie ragioni contro il vostro ente possibile. E in prima vi dolete che io abbia franteso il vostro maestro, chiamando l'ente possibile *un astratto*. « Chi ha letto il N. Saggio del Rosmini e la vostra Introduzio« ne non può a meno di dirvi che voi supponete qui come quasi sem« pre, che l' Ente possibile e ideale del Rosmini sia lo stesso che l'Ente « astratto, e che la mente si formi l'idea di un tal ente per mezzo del« l'astrazione; non può a meno di domandarvi in qual luogo delle ope« re del Rosmini abbiate mai trovato che l' Essere ideale che forma la « nostra intelligenza, sia un astratto dell' Ente reale, e se non siano « anzi innumerevoli i luoghi, ove Rosmini dice il contrario [2]. » Poichè desiderate, che io vi citi di nuovo i luoghi, in cui il Rosmini colloca fra gli astratti il suo ente possibile, (benchè io gli abbia già riferiti in una nota della Introduzione,) do mano a soddisfarvi. Tendete le orecchie e sentite. « La possibilità è l'*astrazione* ultima, che possiam fare in qua« lunque nostro pensiero: se noi pensiamo un ente sussistente, noi pos« siamo da un tal pensiero *astrarre* ancora qualche cosa, cioè la per« suasione della sua sussistenza, senza che ci svanisca al tutto dalla « mente: perocchè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quel« l'ente. L' idea dunque generalissima di tutte e *l'ultima delle astrazio« ni* è l'essere possibile, che si esprime semplicemente, nominandolo « *idea dell'ente* o *dell'essere* [3]. » « L'esistenza è di tutte le qualità gene« rali delle cose la generalissima. Pigliate qualunque oggetto vi piac« cia, cavate da lui coll'*astrazione* le sue qualità proprie, poi rimovete « ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella « fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità « di tutte, sarà l'esistenza [4]. » « Togliamo in esempio l'idea concreta « di Maurizio nostro amico. Quando dall'idea concreta di questo amico « voglio rimuovere ciò che v' ha di proprio e d' individuale, egli non « mi resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; la « parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta più in quella

[1] Lett. III, p. 88. [2] *Ibid.* 89.
[3] *Nuovo Saggio sull'orig. delle idee.* Milano, 1836, tom. II, pag. 20.
[4] *Ibid.*, p. 21.

« che l'idea comune di un uomo. Ma dopo questa prima *astrazione* se
« ne faccia un'altra, cioè *si astraggano* tutte le qualità proprie dell'uo-
« mo. Per questa seconda operazione del mio pensiero, l'ente a cui io
« penso già non è più un uomo.... l'idea che mi resta è un'idea più ge-
« nerale, è l'idea di un animale. Procedendo a notomizzare e rescinde-
« re da questa idea altre qualità, io posso allo stesso modo *astrarre* colla
« mia mente dalle qualità proprie dell'animale: che mi resta allora?
« l'idea di un puro corpo privo di sensitività, dotato solo di vegetazio-
« ne. Voglio ancora colla mente mia tagliar da lui ogni organizzazio-
« ne.......... la mia idea è divenuta in tal modo l'idea di un corpo in ge-
« nere....... Voglio io finalmente non badare coll'attenzione mia nè
« pure a ciò che ha di proprio il corpo: allora quella idea di corpo mi
« si cangerà nell'idea di un ente in universale: in tutte queste diverse
« *astrazioni* la mia mente si è sempre occupata di qualche cosa.... fino
« che è pervenuta ad avere la idea più generale di tutte, cioè l'idea di
« un ente.... Recata pertanto a questo estremo punto, *l'astrazione* non
« può più proceder oltre.... L'idea dunque dell'essere è l'idea genera-
« lissima, è *l'ultima astrazione possibile* [1]. » « L'ultima cosa che pur ci
« rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità
« che abbiam rimosse, è l'idea dell'essere, la più generale e *la più a-
« stratta di tutte le idee:* e tolta via la quale, ogni altra idea ed ogni
« pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, an-
« che tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di
« *astrazioni* [2]. » « L'essere è ciò che rimane nelle idee nostre dopo che
« s'è fatto sopra di esse tutte *le astrazioni* possibili; *l'ultima delle quali*
« ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso, ogni idea è di-
« strutta [3]. » Spero che questi testi basteranno per chiarire il lettore
qual fede si debba a voi e ai vostri condiscepoli, quando si tratta di
qualche passo che vi scotta nelle opere del vostro maestro. Dico a voi
e ai vostri condiscepoli; perchè la vostra asserzione su questo articolo
fu ripetuta in coro da parecchi Padri della Chiesa rosminiana, confor-
me alla consuetudine che hanno di copiarsi l'un l'altro ciecamente per
palliar con quest'arte l'indicibile sterilità, che a tutti è comune [4]. Io
aveva già tocco il vostro sbaglio nelle prime Lettere; ma essendomi
riservato a metterlo in chiaro, ciò indusse i savi della scuola a repli-
carlo, confidandosi che sarebbe loro giovato almeno per qualche mese.
E non vi si può negare che il partito non sia buono per a tempo; im-
perocchè qual uomo, che non abbia toccato con mano la sincerità e la
lealtà dei Rosminiani, potrà risolversi a credere che essi vogliano men-
tire in modo così inverecondo e negare che il loro maestro abbia detto

[1] *Ibid.*, pag. 22, 23. [2] *Ibid.*, pag. 23. [3] *Ibid.*, tom. III, pag. 36.

[4] Essi usano la stessa alchimia intorno alle lodi date da qualche autore al loro sistema, prima che ne fosse noto il veleno. Nel che sono più scusabili; perchè in opera di elogi il Rosminianismo è ridotto a vivere di arretrati.

anche una volta sola ciò che disse e ripetè espressamente? Ma d'ora innanzi l'industria non vi farà prode; perchè tutta Italia sa oggimai che per non ammutire vi siete ridotti a disdire il detto e a ridire il disdetto, secondo vi occorre; e i passi testè allegati ne porgono uno splendido esempio. Imperocchè voi mi provocavate a trovare *il luogo delle opere* del Rosmini, in cui egli dica che *l'essere ideale sia un astratto dell'ente reale;* e io ve ne ho allegati, non uno, ma molti; ai quali potrei aggiugnerne altri moltissimi; e segnatamente tutti quelli, in cui il vostro maestro chiama l'idea dell'ente *generale, generalissima, la più generale di tutte le idee*; giacchè anche i fanciulli, che studiano logica, sono obbligati a sapere che ogni concetto generale è altresì astratto, benchè non ogni concetto astratto sia generale; perchè in opera d'idee l'astrazione è alla universalizzazione ciò che è il genere alla specie.

Accusando alcuni Rosminiani di mala fede intorno all'affermazion sovrascritta, io sono lontanissimo dal fare a voi la medesima imputazione; e certo come sono della bontà del vostro animo, andai investigando nella presente occorrenza in che guisa si possa onorevolmente spiegare il vostro errore, e salvarvi dalla taccia di menzognero. E mi son risoluto di trovarne il modo, parte nelle parole del Rosmini, e parte nelle vostre. Il Rosmini dopo di aver chiamata l'idea dell'essere *l'ultima astrazione possibile, e la più astratta di tutte le idee*, si accorse del pericolo, in cui egli incorreva, se l'ente ideale era tenuto per un astratto, come gli altri; imperocchè il suo sistema essendo bilicato su due sentenze contraddittorie, secondo l'una delle quali esso ente è una semplice forma subbiettiva e innata della mente umana, e secondo l'altra una forma obbiettiva e divina, l'unico scampo che gli rimane consiste nel velare questa intima e inevitabile ripugnanza nel miglior modo possibile. Ora la contraddizione sarebbe troppo evidente, se si collocasse l'ente ideale fra le mere astrattezze; imperocchè come mai una schietta astrazione potrà esser Dio, e avere le altre proprietà che il Rosmini è forzato di attribuire al suo ente, ogni qualvolta egli vuole sottrarsi alle dure strette dello scetticismo e del nullismo? Bisognava dunque immaginare una spezie di astrazione *sui generis*, che non sia l'astrazion comune delle scuole; in virtù della quale l'autore possa avviluppar la materia, e aggirando il cervello dei semplici, affermare o negare che l'ente possibile sia un astratto, secondo i bisogni e le occorrenze. Tal è in effetto la perpetua strategia del Rosmini e de' suoi discepoli rispetto a tutti gli articoli della loro dottrina. Io vi concedo dunque ampiamente che *siano innumerevoli i luoghi ove Rosmini dice il contrario*, negando che l'ente ideale sia *un astratto del reale;* ma ciò non toglie che non siano del pari *innumerevoli i luoghi*, in cui lo afferma, chiamando l'ente ideale *astratto, generale, comunissimo* e con altri

siffatti nomi, che tutti importano l'astrazione. Così del pari *sono innumerevoli i luoghi*, in cui egli fa dell'ente ideale una mera forma subbiettiva dello spirito umano, e *innumerevoli i luoghi*, in cui lo rappresenta come divino, e dotato di necessità, d'immutabilità, di eternità e delle altre doti proprie della divina natura. Se si ha l'occhio a questa pugna perpetua ed intrinseca del Rosminianismo seco medesimo, non ci stupirà punto il vedere che l'autore di esso dopo aver chiamato tante volte l'idea dell'ente un'astrazione, e descritto il processo astrattivo, da cui risulta, disdica in altra occasione la sua propria sentenza: « Quando io nel corso di quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale « *astrattissima*, non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che essa sia per sua natura astratta e divisa da tutti « gli esseri sussistenti. E veramente in ordine alle astrazioni formate « potrebbe dirsi che ve n'abbia alcuna più astratta dell'idea stessa dell'essere, giacchè l'idea di *unità*, di *possibilità* ecc. sono idee che suppongono un'astrazion formata sull'essere stesso [1]. » Perciò ivi stabilisce che « l'idea dell'essere è di tal natura che l'uomo non può formarsela coll'astrazione [2]; » e altrove distinguendo l'universalizzare dall'astrarre, discorre così: « In ogni universalizzazione avvi un cotale stato di nostra mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che sembra una « specie di *astrazione*. A me pare tuttavia più conveniente il non adoperare questo nome di *astrazione* per indicar ciò; conciossiachè noi « coll'operazione dell'universalizzare non togliamo cosa alcuna dalla « stessa rappresentazione [3]. » E poco appresso: « Ov'io stacco *l'idea* « dalla percezione per considerarla separatamente, sembra ch'io l'abbia astratta, perchè ho tolto via il legame particolare col fantasma o « colla sensazione individuale, n'ho cacciata la sussistenza della cosa. « Sembra adunque che in questa operazione v'abbia una specie di astrazione, che si può specificare nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio [4]. » Vi prego a notare, sig. Tarditi, l'esitazione con cui procede in questi luoghi il vostro maestro, per ordinario così affermativo; egli non sentenzia definitivamente, ma dice che *gli pare più conveniente* di non chiamare l'opera dell'universaleggiare col nome di *astrazione;* e poi si pente, e fa grazia al vocabolo, purchè mitigato da un aggiunto; e anche con questo temperamento non è sicuro del fatto suo: *sembra*, dic'egli, *che in questa operazione v'abbia una spezie d'astrazione*. Si può immaginare una modestia maggiore? Ma il fatto si è che il valentuomo si accorge di essere in contraddizione con sè medesimo e colla dottrina universale dei logici sull'astrazione. Veduto il discorso del maestro, sentiamo il vostro. « Per riconoscere

[1] *Nuovo Saggio*, tom. III, pag. 325.
[2] *Ibid.*, pag. 323.
[3] *Ibid.*, tom. II, pag. 81.
[4] *Ibid.*, pag. 82, 83.

« nelle nostre idee attuali la loro *forma* comune, che è l'Essere possi-
« bile, ci è forza senza dubbio di separarlo coll'astrazione da tutti gli
« altri elementi coi quali è congiunto; ma questa separazione od astra-
« zione suppone e non produce nè il possibile nè il concetto del possi-
« bile, bensì solamente l'appura e così appurato ce lo fa meglio ravvi-
« sare e conoscere. Il possibile non è, secondo Rosmini, l'astratto del
« reale; ma il reale è una determinazione o meglio un'attuazione del
« possibile [1]. » Raccogliendo tutte queste cose, io mi risolvo che voi neghiate l'ente ideale essere un astratto per tre ragioni; vale a dire, perchè 1° l'astrazione al parer vostro consiste nel produrre nuove idee, formandole di pianta, e non nell'appurare i concetti preesistenti, qual si è quello dell'ente possibile; 2° le idee astratte sono quelle che mentalmente e di mano in mano si levano da una cosa, non l'ultimo residuo di essa, cui la mente non può sottrarre senza lasciar di pensare, qual si è appunto l'ente ideale; 3° il concetto di questo ente essendo, secondo il Rosmini, una forma ingenita della mente umana, anteriore ad ogni operazione di essa mente e quindi all'astrazione, non può essere un astratto; perchè questo nome si dà solamente a quei concetti che vengono partoriti dalla facoltà astraente. Non mi bisogneranno molte parole per mostrare la vanità di queste tre asserzioni, e conchiudere che non si può togliere al vostro ente la qualità di astratto, senza annullare la sua natura.

E in prima io vi nego risolutamente che l'astrazione consista nel produrre e nel formare di pianta nuove idee, e non nell'appurare quelle che dianzi si avevano. Non vedete che lo stesso vocabolo di *astrazione* presuppone che i dati di essa siano preesistenti? Che cos'è astrarre, se non separare o distinguere? E come si può separare o distinguere ciò che non si trova? Mostratemi un astratto, i cui elementi positivi non si contengano nel concreto, onde esso astratto deriva. Se tali elementi non si racchiudessero anteriormente nel concreto, su cui l'astrazione lavora, lo spirito dovrebbe crearli, cavandoli dal nulla; il che è doppiamente assurdo. Assurdo, perchè ripugna che una mente creata sia creatrice, eziandio negli ordini delle cose contingenti; assurdo, perchè nel nostro caso converrebbe assegnare allo spirito creato una facoltà, di cui manca Iddio medesimo, e che involge contraddizione qual si è il potere di creare negli ordini dell'ideale e dell'intelligibile, che son necessari e assoluti. Iddio, che è onnipotente nel giro delle cose finite, non può creare la menoma idea; perchè la menoma idea obbiettivamente è Dio, il quale per crearla dovrebbe farsi creatore di sè medesimo; cosa impossibile a concepirsi, chi non abbia l'ingegno e la perspicacia di Cartesio [2]. Vedete adunque, sig. Tarditi, con quanta

[1] Lett. III, p. 89, 90.
[2] Vedi la mia *Introd. allo studio della filosofia*, tom. I, not. 62.

ragionevolezza si possa dire che l'astrazione dee *produrre il concetto del possibile*, affinchè questo sia un astratto. Ma in che consiste la virtù dell' astrazione, se essa non produce e non può produrre nuove idee, direte voi? Io potrei rispondervi che essa risiede nel *separare* gli elementi ideali, che sono in natura congiunti; ma questo vocabolo mi par poco preciso e a proposito per le ragioni accennate in altra occasione. Vi dirò dunque che l' astrazione consiste, non già nel disgiungere l'unito e tampoco l' identico, ma nel distinguere riflessivamente ciò che è confuso nella cognizione intuitiva, e realmente inseparabile, ma che contiene potenzialmente i semi della distinzione [1]. Chiamate a rassegna tutte le astrazioni immaginabili, e vedrete che ciascuna di esse si radica nel concreto e lavora su elementi che già si trovano, rendendo più distinti i contorni reali e intuitivi, se si tratta del finito, o considerando relativamente l' oggetto, se questo è senza limiti. L' ufficio in somma dell' astrazione è di *appurare*, come voi dite benissimo, i concetti preesistenti; tantochè, se l' idea dell' ente possibile è un risultato di questo appuramento, per vostra confessione medesima ella si dee collocar fra gli astratti. — Ma astratta ella non può essere, poichè non appartiene agli elementi che si sottraggono, ed è anzi il residuo della sottrazione. — O non vedete che se l' astrarre consiste in quella distinzione mentale che esclude la possibilità della separazione effettiva, tanto è astratto ciò che si leva, quanto ciò che rimane, fatta l' astrazione? Il processo, che si tiene dalla mente, non altera la natura dell' astrazione in sè stessa e degli elementi che ne risultano; quando la natura astratta di tali elementi consiste solo nell' essere distinti l'uno dall'altro. Ogni qualvolta v'ha una radice effettiva di distinzione nelle cose realmente inseparabili, voi potete astrarre a piacimento vostro, cominciando da questa o da quella; e in ogni caso ciascuna di esse, in quanto è distinta dalle compagne, è una vera astrazione. Così, pogniamo, la figura e la solidità di un corpo sono egualmente due astrazioni, sia che separiate la prima dalla seconda o la seconda dalla prima; come l' idea del vostro ente è un vero astratto, sia che voi leviate via il possibile, lasciando il reale, o leviate il reale, lasciando il possibile. — Ma il possibile non è opera dell' astrazione, poichè la prece-

[1] Dicendo che nel concreto dell' intuito si contegono i rudimenti e quasi le prime linee della distinzione riflessiva, parlo del finito, non dell' infinito. L' infinito in quanto si conosce razionalmente, non contiene il principio di alcuna distinzione, perchè è perfettamente uno ed identico; la distinzione, che la mente dell' uomo vi opera, si fonda nelle attinenze estrinseche dell' infinito verso il finito, le quali sono realmente moltiplici, come proverò in altro luogo. E qui si noti come la dottrina dei Rosminiani corra doppiamente a rovescio del vero; imperocchè essa non ammette che il concreto finito contenga virtualmente le basi del processo astrattivo in ogni sua parte, e conferisce alla facoltà di astrarre il poter di creare nuovi elementi intellettivi; laddove riconosce nel concreto infinito una distinzione effettiva tra l' idealità e la realtà. Il che consuona al genio ritroso di tal filosofia in universale; la quale riproduce in ogni minima parte il contrapposto capitale da lei introdotto fra l' ordine delle cose e quello delle idee.

de ed è una forma innata dello spirito umano; e non essendo opera dell'astrazione, non è un astratto come voi dite. — Questo è appunto ciò che rovina il sistema pel vostro maestro; il quale è costretto ad ammettere un astratto, che non è opera dell'astrazione; e quindi un astratto, che non è un astratto e contraddice a sè stesso. Voi credete che quando io obbiettai al Rosmini che il suo ente possibile è un astratto, abbia voluto inferirne ch' egli lo fa nascere dall'astrazione; laddove la mia obbiezione non calzerebbe, se tal fosse la mente del vostro autore; e la forza di essa deriva appunto dall' intenzione, che gli attribuite. Per chiarirvene, permettete che vi riferisca le mie parole. « Se « quest' asserzione, » (cioè la sentenza rosminiana che *l' idea primitiva dell' ente rappresenta solo l' ente possibile*,) « fosse vera, ne seguireb« be che l' idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima « contrario all' ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo na« turale dello spirito, l' astratto susseguendo al concreto e nascendo da « esso, la cognizione concreta del reale dee precedere la cogni« zione astratta del possibile [1]. » Vedete, com' io accuso il Rosmini di contraddire all' ordine psicologico? E in qual modo contraddice, se non ammettendo un astratto, che non è preceduto dal concreto e ché quindi non è opera dell' astrazione? Se il Rosmini presupponesse un concreto primitivo, da cui la riflessione astraente cavasse il suo ente possibile, non gli si potrebbe apporre; salvo che egli perderebbe la sua propria personalità, come filosofo, e non sarebbe più rosminiano. Ma egli ammette un astratto, senza concreto anteriore e senza aiuto di astrazione; e questo è l' assurdo. Nè vi giova il dire che l' ente possibile non è un astratto, appunto perchè non procede dall' astrazione; perchè, dico io, l' astratto è l' opposto del concreto, e tutto ciò che non è concreto dee essere astratto. Vorrete voi collocare il vostro ente possibile fra i concreti? Non credo che abbiate complimento dal vostro maestro di conceder tanto; perchè la perdita in tal caso sovrasterebbe al guadagno. Uopo vi è dunque annoverarlo fra gli astratti. Voi ammettete pertanto un vero astratto, che tuttavia non si fonda in alcun concreto, e non è opera dell' astrazione; il che ripugna a ogni legge psicologica. Il difetto di astrazione producente non toglie già all'astratto la propria natura, cioè l' essere astratto; giacchè il concetto, di cui si parla, non essendo eziandio in tal caso concreto, dee essere astratto necessariamente; la natura dell' astratto versando nella sua opposizione verso il concreto. Ma siccome giusta le condizioni proprie dello spirito umano, l' astratto non può aver luogo, senza l'opera dell'astrazione, e quindi senza un concreto precedente, voi rimovendo il concorso della facoltà astrattiva e della concretezza, introducete un astratto,

[1] *Introd.*, t. II, p. 17.

che ripugna alle leggi della mente nostra e all' indole di ogni altra astrattezza, che cada nella nostra apprensiva.

« Nè per questo vi si afferma già, come voi supponete, che *il principio dell' esercizio intellettuale si faccia in un modo particolare* [1]. » Se il principio della cognizione risiede in un astratto senza concreto, e se in tutti gli altri casi il concreto preceda e produce l'astratto, ne segue, che secondo voi, *il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare*. « Bensì vi si dice invece che nell'ordine della riflessione noi « c'innalziamo dal reale al possibile, dal concreto all'astratto, e nell'or- « dine dell' intuizione o cognizione diretta la mente parte dal possibi- « le e scende al reale, dal puro al concreto [2]. » Dunque il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare, e diverso da quello che si tiene in appresso, e la mia critica è raffermata dalle vostre parole nel punto stesso che la negate. Del resto, rovesciate la vostra sentenza, dicendo che *nell' ordine della riflessione* spesso *noi c' innalziamo dal possibile al reale*, *dall' astratto al concreto*, il che non succede e non può succedere *nell' ordine dell' intuizione*, e voi sarete d' accordo col vero. Se questo partito di capovolgere le proposizioni vi piace, potremo intendercela facilmente; giacchè nella più parte dei casi il Rosminianismo interpretato con quest' arte magistrale si riduce di leggieri a perfetta evidenza. Ma che nel giro dell'intuito la mente muova dal possibile e dall' astratto, è cosa troppo enorme ed incomportabile; perchè l' intuito travagliandosi direttamente sugli oggetti in sè stessi, senza arrogervi alcun elemento subbiettivo, eziandio menomissimo, dee versare nel concreto e nell' effettivo. « E voi stesso non dite « anche poco dopo che *l' ordine riflesso dee differire dall' ordine diret-* « *to* [3]? » Certo sì, come il secondo ciclo degli ordini reali differisce dal primo. Ma siccome l' ultimo ciclo delle cose è impossibile, senza quello che lo precede; la riflessione non potrebbe dilungarsi, senza errore, dall' ordine dell' intuito e del primo ciclo, se non cominciasse col riprodurlo.

« Ma *l' ordine primitivo*, secondo voi, *degli atti intellettivi dev' essere* « *conforme all' ordine logico. Ora secondo l' ordine logico, il possibile* « *presuppone il reale, perchè senza qualcosa di reale non si può conce-* « *pire qualcosa di possibile. Se nulla è realmente, nulla può essere.* Intor- « no a questo vostro discorso osserverò innanzi tutto che in esso si « suppone manifestamente che l' ordine cronologico delle cognizioni « sia lo stesso che l' ordine logico, come se trattandosi dell' acquisto « delle idee, il conchiudere *propter hoc ergo post hoc* non fosse altret- « tanto vizioso come il conchiudere *post hoc ergo propter hoc* : si sup- « pone in secondo luogo che l' ordine *logico* sia lo stesso che l' ordine « *delle cose*. Niun dubbio, per esempio, che nell' ordine delle cose la

[1] Lett. III, p. 90. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

« causa non preceda l'effetto e che nell' ordine logico l'idea di causa « non preceda l'idea di effetto; eppure nell' ordine delle cognizioni « succede il contrario. La è questa una verità non mai abbastanza in- « culcata, che cioè vi ha una condizione a cui le cose sono esistenti e « ve ne ha un' altra a cui esse sono possibili o pensabili. Così noi per- « cepiamo prima il piacere, appresso il bene che è la causa del piace- « re; che anzi il bene stesso non è pensabile se non in relazione col go- « dimento ch' egli produce o può produrre in un soggetto capace di « godere, come la causa non è pensabile se non in relazione cogli effet- « ti che produce o può produrre : e con tutto ciò nell' ordine delle cose « come nell' ordine logico, il bene e la causa precedono il piacere e l'ef- « fetto, e i concetti de' primi precedono que' de' secondi [1]. Non comprendo bene il vostro modo di connettere in questo ragionamento. Imperocchè affermando che *io suppongo che l'ordine logico sia lo stesso che l' ordine delle cose*, voi parete negarlo, o almeno metterlo in dubbio; e tuttavia espressamente lo concedete. Ora se la medesimezza dell' ordine reale e dell' ordine logico è indubitata, benchè io *la supponga*, fate il vostro conto che altrettanto abbia luogo intorno a ciò che *suppongo* dell' ordine cronologico. Rispetto poi a quest' ordine, distinguete in prima l' intuito dalla riflessione. Nella cognizione intuitiva non v' ha ordine cronologico, perchè non vi ha tempo ; la successione degli oggetti e degli atti cogitativi appartenendo alla cognizione riflessa solamente. Ma nella riflessione bisogna pur distinguere due processi, l' uno dei quali è primitivo e rispondente al primo ciclo, l'altro secondario e correlativo al secondo ciclo ; quello produttivo della sintesi e del metodo ontologico, questo generativo dell' analisi e del metodo psicologico. Il primo di questi processi , essendo un ritratto fedele dell' intuito, non può partorire un ordine cronologico contrario all'ordine logico ; e tuttavia abbisognando della successione, (come quella che appartiene all' essenza della facoltà che riflette, ed è la fonte della cognizione distinta e spiccata, propria di essa,) dee attenersi à un andar temporaneo, che si riscontri a capello coll' altro. E ciò è in effetto quel che succede ; giacchè nella sintesi si discende dall' Ente alle esistenze e dalla causa agli effetti. Nel secondo processo lo spirito tiene una via contraria, e risale dagli effetti alla causa ; e il suo discorso trova pure un fondamento obbiettivo nel secondo ciclo, che è l' analisi ontologica ed esterna della sintesi creatrice. Laonde, eziandio in questo caso, l'ordine cronologico si ragguaglia coll' ordine logico ; conciossiachè vi ha un ordine logico ascendente, che quadra al secondo ciclo, come v' ha un ordine logico discendente, che risponde al primo. Tanto che non occorre mai, propriamente parlando, quella contrarietà dell'ordine logico e dell' ordine cronologico, che è così cara ai Rosminiani, e s' in-

[1] Pag. 90, 91.

treccia colla discordanza da loro introdotta fra il tenor delle cose e quello delle cognizioni. Dico propriamente parlando; perchè il dissidio ha soltanto luogo, quando si confronta l'ordine cronologico del secondo ciclo coll'ordine logico del primo; ed è unicamente per questo verso che io parlai alcune volte della diversità e opposizione dei due ordini. Ma siccome il secondo processo riflessivo presuppone il primo, lo spirito non potrebbe mai salire dall'effetto alla causa, se dianzi non fosse disceso dalla causa all'effetto, e se non avesse presente la tela intuitiva di questo cammino primitivo e fondamentale, mediante l'apprensione continua e immanente dell'atto creativo. Volete una prova di quanto vi dico? Sottoponete all'analisi l'idea di effetto, e troverete ch'essa contiene implicitamente quella di cagione. L'idea di effetto è relativa, e ogni concetto relativo importa una notizia, almeno confusa, dei due termini della relazione; cosicchè è tanto impossibile il pensare eziandio per un solo istante all'effetto, come effetto, senza avere l'idea di causa, quanto è impossibile il pensare alla valle, senza possedere l'idea della montagna. Quando adunque, analiticamente procedendo, movete dall'effetto, voi avete simultaneamente l'idea di causa; ma tale idea, in quanto si trova implicata nella nozione di effetto, è solo confusa, perchè non vi è somministrata dalla riflessione, ma dall'intuito, che apprende solo confusamente la tela ideale presente allo spirito. Dite altrettanto dell'idea del bene in ordine al piacere; purchè per bene intendiate un bene assoluto, cioè il Buono, e una cosa creata. E come potrete dubitarne, se avete letto e meditato Platone?

« Innoltre: poichè l'Ontologia è la scienza dell'Essere nella sua unità « e trinità, e non nella sola realità; il *possibile* adunque e il *reale* nel« l'ordine ontologico si suppongono scambievolmente; ma non così nel« l'ordine dei *concetti;* perchè i concetti non sono che *idee*, e le idee « non sono che idee, e non richieggono altro [1].» Notate bene che io non ammetto alcuna trinità in Dio, eccetto quella che mi viene insegnata dalla fede; della qual trinità l'ontologia schiettamente razionale non ha diritto d'impacciarsi. La vostra trinità filosofica è un'eresia speculativa, contraria ai dettati di tutte le scuole ortodosse; le quali s'accordano a non riconoscere alcuna distinzione reale fra gli attributi di Dio naturalmente conoscibili. Nè potrebbero farla buona, senza aprir l'adito da un lato alle dottrine panteistiche e dall'altro al razionalismo teologico, con pari danno e ludibrio della filosofia e della religione. Ciò che poi aggiugnete, dicendo che *i concetti non sono che idee*, *e le idee non sono che idee* e *non richieggono altro*, è tanto contrario al retto senso, quanto conforme ai vostri pronunziati; perchè se le idee *non richieggono altro*, io vi chieggo come possiate logicamente stabilire l'esistenza

[1] Pag. 91.

delle cose; e cansare il sensismo, lo scetticismo e il nullismo? Idee *che non richieggono altro* sono affatto inutili, e da buttarsi fra le ciarpe; e tal è veramente il vostro ente possibile. « Se diceste che nell'ordine ri- « flesso noi dal reale c' innalziamo a concepire il possibile per via di a- « strazione, la cosa potrebbe correre giusta [1]. » Niuno può *innalzarsi dal reale al possibile per via di astrazione*, se già non conosce il reale; e siccome tale *innalzamento*, *che corre giusto*, appartiene, secondo il vostro parere, alla cognizion riflessiva, o come voi dite all'*ordine riflesso*, uopo è che il precedente ordine diretto ci somministri l' idea del reale, e non quella del possibile. « Ma voi stesso avete osservato che l'ordine « riflesso differisce dall' ordine diretto ed è perciò che avete detto che « *la riflessione non basta alla scienza speculativa;* ma vuolsi di più l'in- « tuizione che ne somministri i principii [2]. » L'ordine riflesso e analitico differisce dall'ordine diretto e sintetico, ma ne abbisogna; ed è appunto in virtù di tal necessità, che la nozione del concreto e del reale dee antivenire quella dell'astratto e del possibile.

« E nemmeno credo che nell' ordine logico *il possibile presupponga « il reale*, come voi dite; e sosterrei anzi la sentenza contraria; perocchè una cosa per essere reale debb'essere possibile e non viceversa; « lo stato di realità presuppone dinnanzi a sè quello di possibilità, nien- « te *esistendo*, se non a condizione che possa *esistere* [3]. » Se vi pare che lo stato di possibilità vada innanzi a quello di realtà, io non so capire come, da quel filosofo ingegnoso e piissimo che siete, *possiate* pensarlo e osiate scriverlo. Dunque la realtà di Dio è logicamente preceduta dalla sua possibilità? Quando invece ogni possibilità si fonda ed ha radice nella divina essenza. Distinguete, per amor del cielo, la realtà necessaria e increata, propria di Dio, dalla realtà contingente, che compete alle creature. La prima precorre logicamente e realmente ogni possibilità; perchè il possibile riguarda solo le creature e non Dio: rispetto a Dio non v'ha possibile, giacchè la realtà e l'idealità immedesimandosi perfettamente nella sua natura, la possibilità di Dio è la sua sussistenza medesima. Che se il Leibniz argomentò dalla possibilità di Dio alla sua realtà, tal raziocinio vale solamente *ad hominem*, rispetto a coloro, che non sanno ancora avvisare distintamente nella nozion del possibile quella di Dio stesso. Riguardo alla realtà contingente e creata, il concetto di essa è senza dubbio logicamente posteriore a quello del possibile; ma questa posteriorità, non che dar favore alla vostra sentenza, la chiarisce erronea e conferma la mia. Imperocchè la possibilità precedente la realtà creata non è già la vuota forma del vostro ente possibile destituito di sussistenza, ma una realtà somma e assoluta; cioè Iddio stesso, che contiene nella sua essenza la possibilità della creazione, sia comprendendo i modelli ideali, indivisi nel seno del Lo-

[1] Pag. 91, 92. [2] *Ibid.* 92. [3] *Ibid.*

go, sia possedendo la virtù onnipotente, capace di attuarli. Il che si riscontra a capello colla teorica della mia formola; giusta la quale, la creazione delle esistenze è preceduta logicamente dall' Ente, nella cui essenza racchiuggonsi, mediante i paradigmi divini degli esseri finiti, i possibili eterni, temporariamente effettuabili. Brevemente, la nozion del possibile non concerne la realtà increata, ma solo la creata; e quantunque sia una mera possibilità in ordine al reale creato, essa è in se medesima una realtà assoluta, identica a quella di Dio stesso. E qui torna in campo ciò che io dissi nella Introduzione e che voi non avete inteso; il possibile cioè dover essere reale, come possibile; giacchè il vostro possibile, privo di realtà, non è una potenza effettiva, ma un mero nulla.

« L'essere una cosa *reale* prova senza dubbio la sua possibilità *a po-* « *steriori*, come si suol dire; ma questa può altresì provarsi altrimen- « ti [1]. » Vero, se si tratta della realtà contingente. Ma quando voi volete provare la possibilità del contingente, dovete ricorrere, non già a un concetto vuoto, ma ad un'altra realtà maggiore, cioè al necessario. « All' incontro la prova più forte che una cosa non esiste, non è reale, « è quella che si deduce dalla sua impossibilità [2]. » Benissimo, ma che cos'è l' impossibilità metafisica, (giacchè questa è quella, di cui parlate,) se non la negazione dell' Assoluto e quindi della realtà suprema? L' impossibile è l'ateismo, l'impugnazione dell'Ente creatore e dell'atto creativo, la distruzione dell'essenza divina, la sovversione e l' annullamento della formola ideale; perciò quando altri nega l'esistenza di una cosa, provandola impossibile, egli rigetta il presupposto di un' assurda realtà creata, in virtù della realtà increata. Nessuna entità contingente e finita può sussistere, senza ragion sufficiente; la quale importando l' intelligibile e quindi l' intelligente necessario e infinito, presuppone una realtà assoluta, ragione ad un tempo e cagione di ogni esistenza. Ora l' impossibile è ciò che non ha ragion sufficiente, e però esclude la cagione e la realtà assoluta; chè altrimenti l' impossibilità avrebbe solo un valor subbiettivo, cioè relativo alle forze e alla capacità della mente umana. « Se *a posse ad esse non valet illatio*, gli è perchè nell'*afferma-* « *zione* dell'attualità o realità d'una cosa è posto di più che nell' *intui-* « *zione* della sua possibilità, in quanto al *modo* [3]. » Lasciando stare da parte la frase affatto rosminiana e panteistica, con cui chiudete il vostro periodo, ve ne concedo la sostanza; ma vi chieggo che cosa sia quel non so che di più che si trova *nell' affermazione dell' attualità o realità di una cosa?* Se voi mi rispondete che è il sensibile, vi replicherò che il sensibile non può legittimare un' affermazione qualunque, se non a senno dei pretti sensisti; e per le prove me ne rimetto a ciò che ne dico nelle lettere precedenti, e nei Dialoghi che seguiranno. Ora sic-

[1] Pag. 92. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

come io non so risolvermi a essere sensista; eziandio colle patente dei Rosminiani, vi dirò il parer mio su quel non so che, purchè mi promettiate di non adirarvi, nè di tenermene il broncio; perchè questa è materia che i vostri colleghi non ne beccano e non vogliono saperne. Il non so che è l'atto creativo, che forma il nesso dell'Ente coll'esistenze, e movendo da una causa intelligente e liberissima, contiene la ragion sufficiente e dichiara la contingenza delle cose create. Nè vi paia strano che lo spirito nostro sia spettatore di quest'atto; perchè vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragion sufficiente in una cagione assoluta. Ora il semplice intuito delle esistenze importa simultaneamente tutte queste cognizioni; come potrete facilmente chiarirvene, facendone un'analisi accurata, o richiamandovi alla memoria quella che io ne ho abbozzata nelle Lettere soprascritte. Dunque egli è verissimo che nell'affermazion di una cosa v'ha un non so che di più che nella possibilità di essa; e quest'arrota, che è l'individualità della cosa, ci è nota intellettualmente in virtù dell'azione creatrice. Or che cos'è l'azione creatrice, se non il passaggio della potenza all'atto, della possibilità all'esistenza? Il qual passaggio essendo reale, e costituendo la base della cognizione e certezza che abbiamo delle realtà contingenti, la potenza dee essere della stessa sorte; poichè una potenza, che non sia reale, come potenza, non potrà mai realmente attuarsi. Questa sola considerazione dee bastare a chiarirvi che la possibilità anteriore alla realtà, come la potenza precorrente all'atto, non può essere quello che è, cioè una possibilità vera, se non è eziandio reale; e che il vostro schietto possibile, spogliato e brullo di ogni sussistenza, contraddice a sè stesso. Ma certo la sussistenza del possibile, come possibile, non è identica a quella del possibile attuato, poichè non è contingente; il possibile, come possibile, essendo dotato di necessità assoluta. Dunque la sussistenza, di cui si tratta, è eziandio necessaria, assoluta, e identica a quella dell'Ente creatore. « L'illazione « non vale che per l'Ente assoluto, in cui l'Essere possibile si assolve e « si compie [1]. » L'illazione che si fa dal possibile al reale, riguardo a Dio, non ha che un valore *ad hominem*, come testè ho accennato; perchè il possibile obbiettivamente è l'ideale assoluto, cioè Dio stesso. Nè tale illazione è fondata sull'adagio rosminiano, che *l'ente possibile si assolve e si compie nell'ente assoluto*; poichè l'idea del possibile, essendo solo applicabile alle cose contingenti e relative, non può procedere quella del necessario e dell'assoluto, ma ne deriva e trova in esso la sua base. « All'incontro *ab esse ad posse valet illatio*, perchè la realità « presuppone la possibilità [2]. » Nel giro sì del contingente, ma non in quello del necessario. « E che così veramente sia la cosa, manifesto vi

[1] Pag. 92. [2] *Ibid.*

« si pare, se provate a invertire i due assiomi suddetti; perocchè *a* « *non esse ad non posse non valet illatio*; e per contro *a non posse ad* « *non esse valet illatio* [1]. » Questi due assiomi, importando una distinzione effettiva fra il possibile e il reale, risguardano unicamente le creature, non il Creatore; perchè nel caso contrario bisognerebbe supporre che in Dio l' esistenza sia separabile dalla possibilità, o questa vada innanzi, almeno logicamente, a quella, e l' Ente assoluto, prima di sussistere, sia possibile. Presupposti egualmente assurdi, poichè se nell' Ente assoluto il possibile fosse distinto dal reale e lo precedesse, esso possibile non avrebbe alcun fondamento o importerebbe un altro assoluto, e così via via in infinito. Nelle cose create all' incontro la possibilità si distingue dalla realtà e le va innanzi, perchè si radica nel reale assoluto e supremo, ed è in esso contemplata dallo spirito umano.

« Nè guari vi giova il dire, che *senza qualcosa di reale non si può con-* « *cepire qualcosa di possibile.* Noi possiamo infatti fare astrazione, cioè « non pensare alla realità o sussistenza delle cose da noi percepite, e « pure intieri ci rimangono i concetti delle cose stesse, non più come « reali, ma come possibili; come da questi possiamo con successive a- « strazioni toglier via mano a mano tutte le determinazioni, e quando « tutte siano tolte, ci rimane tuttavia ancora il concetto di qualcosa possi- « bile, e solo tolto questo è tolto il pensiero [2]. » Se voi *fate astrazione dalla realità e sussistenza delle cose* create, *da noi percepite*, *vi rimarranno interi i concetti delle cose stesse, non più come reali*, *ma come possibili*, avendo rispetto alla sussistenza delle cose medesime; perchè il possibile non è altro che la relazione del reale increato e creante verso il reale creabile. Ma nello stesso modo che ogni relazione importa almeno due termini assoluti, fra cui essa abbia luogo, così il possibile, che è una semplice attinenza, presuppone due termini effettivi, l' uno dei quali è il creato e l' altro l' increato. Voi dovete, sig. Tarditi, per essere d'accordo con voi medesimo, ridurre il possibile a un termine solo, cioè al creato; ma in tal caso esso possibile non è più una relazione, contro la natura medesima del concetto, ovvero si riduce da una relazione unitermina; il che importa una contraddizion manifesta. Non vedete che chiunque afferma una cosa esser possibile, accenna unitamente a una realtà effettrice e ad una realtà effettuabile? Che una cosa non sarebbe possibile, se non vi fosse un ente che può farla? Che questo ente avendo il potere di farla, ne è ragione e cagione? Ragione, come ideale, e atto a concepirla; cagione come reale, e atto a mandarla ad effetto? Dunque i concetti delle cose create, separati dalla sussistenza loro propria, sono bensì possibili rispetto a tal sussistenza; ma sono reali in sè medesimi; e se reali non fossero, non potrebbero nè anco essere possibili. E sono reali, perchè necessari e assoluti; giacchè l'es-

[1] Pag. 93. [2] *Ibid.*

sere necessario e assoluto non solo importa la realtà, ma una realtà infinita e suprema. Tutto il vostro ragionamento si fonda sulla confusione perpetua del reale creato col reale increato; confusione affatto panteistica, ma inevitabile nel sistema del Rosmini. Tolta via questa confusione, apparisce la vanità dei vostri paralogismi; imperocchè il possibile, che come possibile, importa un'attinenza verso l'attuazione di una cosa contingente, e si distingue in virtù di tale attinenza dall'attuazione medesima, considerato in sè stesso è necessario e assoluto, e quindi reale sommamente. « Il possibile adunque può essere pensato « senza pensarlo reale, anzi a condizione di non pensarlo reale [1]. » Certo, se parlate del reale contingente; ma non già, se discorrete dell'assoluto. Così, verbigrazia, l'idea dell'arbore possibile esprime una mera possibilità in ordine all'effettuazione contingente di tale idea, cioè alla sussistenza dell'arbore; ma in sè stessa è un'entità sommamente reale, perchè necessaria, assoluta e identica a Dio stesso. E questa realtà intrinseca dell'idea dell'arbore è la base della sua possibilità, in ordine all'attuazione estrinseca, perchè l'idea non esprime il possibile, se non in quanto ha la virtù di effettuarla, creando una copia finita di sè medesima. « Al contrario il reale non può essere pensato, senza « pensare anche il possibile; senza di che dal concetto del reale non si « potrebbe per astrazione separare il concetto di possibile [2]. » Ciò è verissimo del reale creato, ma non dell'increato; il quale non ha bisogno per essere pensato che si pensi eziandio il possibile, giacchè il necessario non è possibile, appunto perchè è necessario. Se il necessario fosse possibile, la negazione della sua sussistenza non sarebbe assurda; e in tal caso perderebbe la propria natura e diverrebbe contingente, intendendosi sotto questo nome tutto ciò che può non sussistere, e lasciando di essere reale può concepirsi come possibile.

« Che se voi affermaste che dunque per alzarci al puro concetto di « ente possibile dobbiamo partire dal reale; vi pregherei solo di ricor- « darvi che l'ordine della riflessione non è quello dell'intuito [3]. » Ed io supplico voi, egregio sig. Tarditi, a rammentarvi ciò che ho detto e ripetuto intorno alla corrispondenza dei due ordini. « L'astrazione « non produce il possibile, ma solo lo appura e scevera dagli altri ele- « menti a lui congiunti nelle attuali nostre cognizioni [4]. » L'astrazione non produce il possibile, perchè non produce nulla, e il suo ufficio consiste sempre nell'appurare e sceverare gli elementi preesistenti. Ma l'astrazione, separando il possibile dal reale creato, non lo separa già dal reale increato, e quando lo distingue dal reale increato, lo considera, non già in sè stesso, ma come una relazione estrinseca; perchè il possibile in sè stesso e divisamente da tal relazione è lo stesso reale increato. Voi passate quindi a confutare un' opinion del Bardili, ed io

[1] Pag. 93. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.* [4] *Ibid.*

non vi seguirò su questo punto, perchè anch' io ripudio tale opinione, schiettamente panteistica [1]. Vi confesso però che non veggo alcun divario essenziale fra la sentenza del filosofo tedesco e la vostra, perchè se *il pensiero come pensiero* è un astratto, come voi confessate, e se l'ente possibile del Rosmini è altresì un astratto, come vi ho provato di sopra, voi vedete quel che ne sèguiti. Egli è vero, che il vostro maestro fa del suo ente possibile eziandio una forma divina; ma se volete conciliare insieme queste due sentenze contraddittorie, e spiegare come un astratto della mente umana possa essere una forma divina, siete costretto a deificare la nostra natura. E il Bardili vi farà buona eziandio questa sentenza, che si assesta a capello col suo panteismo.

« Voi rincalzate l'argomento dicendo che *se nulla è veramente*, *nulla* « *può essere*. E questo è vero nell'*ordine delle cose*, o a dir meglio nel« l'*ordine ontologico*. Ma nell' *ordine de' pensieri* egli è vero del pari « che se *nulla può essere*, *nulla è realmente;* perchè quando nulla fos« se realmente, resterebbe tuttavia almeno la possibilità di qualche « cosa, resterebbe l'ente possibile [2]. » Quando io dico *se nulla è veramente*, *nulla può essere*, parlo del reale assoluto; voi all' incontro, quando affermate che *se nulla può essere*, *nulla è realmente* parlate della realtà contingente; giacchè il vostro effato non si può senza assurdo applicare all' Assoluto, che è la radice logica di ogni possibilità. Secondo me, il reale assoluto va innanzi al possibile: secondo voi, il possibile precede la realtà contingente: queste due sentenze, non che contraddirsi, s'accordano insieme a meraviglia, e l' una non può star senza l' altra. Voi vedete adunque che la supposta contrarietà fra l' ordine dei pensieri e quello delle cose è affatto chimerica; che il vostro pronunziato ed il mio a entrambi gli ordini si riferiscono; ch'essi esprimono unitamente il vero tenor delle cose e il nostro modo di conoscerle; e che fra loro differiscono solo in tanto, in quanto non riguardano il medesimo oggetto. « Il quale (l' ente possibile) essendo un essere « puramente mentale e non reale, nè una semplice modificazione sub« biettiva del nostro spirito, implica che sia in qualche mente capace « di contenerlo tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; « implica l' Essere assoluto cioè Dio, in cui l' ente possibile si compie « e si assolve: che è appunto la dimostrazione *a priori*, che il Rosmi« ni dà dell' esistenza di Dio [3]. » Ma io vi ho dimostrato nella mia decima lettera che la famosa dimostrazione *a priori* del Rosmini è un meschino paralogismo; e voi nella quarta vostra e nel suo poscritto non proferiste pure una sillaba per giustificarla e ribattere le mie ragioni. E come potreste farlo, se nel punto medesimo che citate la dimostrazion del Rosmini, ne mutate il tenore, dicendo che *l'ente possibile implica che sia in qualche mente capace di contenerlo tutto nella*

[1] Pag. 39, 94. [2] *Ibid.*, 91. [3] *Ibid.*, 94, 95.

sua universalità, *infinità*, *necessità*, *eternità*; *implica l'essere assoluto*, *cioè Dio*? Che cosa intendete per cotesto *implica*? Se l'ente possibile *implica l'assoluto*, non è egli chiaro che l'idea dell'assoluto è indivisa da quella dell'ente possibile? Che non si può aver la seconda, senza la prima? Che l'elemento del reale si acchiude nel concetto di possibilità, per quanto questo sia puro e semplice? E che siccome il possibile non è quel reale che compie esso possibile, la realtà *implicata* nella possibilità schietta dee essere di un altra natura, cioè necessaria e assoluta? Che ciò è appunto ciò che voi pronunziate, affermando che *il possibile implica l'assoluto*? Notate bene che quando io dico che la nozion del reale si trova sempre implicata in quella del possibile, non parlo di nozione distinta, ma di nozione confusa; e che questa confusione può essere maggiore o minore, secondo che si parla dell'intuito o dei primi gradi della cognizion riflessiva. Ma confusa o distinta, l'idea del reale è inseparabile da quella del possibile; e voi confessandolo, alterate la dimostrazione *a priori* del vostro maestro; il quale nell'ordirla muove dal suo ente possibile, destituito di ogni realtà. Vero è che ivi medesimo, voi fate lo stesso; e a dispetto dell'*implica*, assicurate il lettore che *l'ente possibile è un essere puramente mentale e non reale*. Ma s'egli è puramente mentale, non implica il reale; e se egli implica il reale, non è puramente mentale: non si esce da questo dilemma. Non se ne può uscire anco aggiugnendo, come fate, che *l'ente possibile non è una semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito*; perchè se la mentalità di questo ente è solo umana, esso è una semplice modificazione del nostro spirito; se è anco divina, ella importa la realtà; perchè il reale e l'ideale in Dio s'immedesimano perfettamente insieme. Voi vedete adunque che accoppiando le due sentenze contraddittorie, invece di salvare la capra e i cavoli, come dice il proverbio, voi perdete l'uno e l'altro. Eleggete adunque fra il Rosmini e la sua dimostrazione. Se volete essere rosminiano, la celebre dimostrazione *a priori* non è che un gretto e puerile sofisma. Se volete salvar la dimostrazione, dovete ripudiare il Rosminianismo, e stabilire che l'ente possibile argomenta il reale, perchè lo *implica* in sè stesso. O non vedete che l'argomentazione non può aver luogo, se la conclusione non si contiene per qualche modo nelle premesse? E come può contenervisi, senza diallelo, se non in modo più o meno confuso, e in virtù del concreto, su cui l'astratto si fonda. Giacchè ogni principio è una proposizione astratta, che come astratta essendo semplicissima, non può contenere le proprie conseguenze nella sua astrattezza; ma le contiene mediante il concreto, su cui s'innesta l'astratto, e che è appreso dall'intuito, come l'astratto è opera della riflessione. Eccovi in che guisa la vostra dimostrazione può stare in piedi, conforme alla natura di ogni processo dimostrativo, il quale non è, nè può essere altro

che un' evoluzione di certe premesse. Ma se voi fate buono questo modo di considerare la vostra prova, non sarete più rosminiano; bensì invece di appartenere a una scuola , che ha fatto il callo a ogni assurdo, occuperete un luogo onorato e di voi degno nella schiera di coloro, che antepongono il vero ad ogni umano rispetto.

« Ed è solo in questo senso che stà la verità della vostra proposizio-« ne, che cioè *se nulla è realmente , nulla può essere*. Imperciocchè il « possibile non è niente un' esigenza del reale ; ma al contrario il reale « è un' esigenza del possibile per rispetto al nostro modo di vedere [1]. » Il possibile è *un' esigenza del reale*, ma non di quel reale, onde è possibile, cioè del reale contingente; bensì del reale assoluto; giacchè concepire una cosa come possibile, e il concepirla come intesa da una mente ed effettuabile da una volontà infinita , è tutt'uno. E ciò è vero, *rispetto al nostro modo di vedere* , non meno che rispetto all' ordine effettivo delle cose . Il reale poi è *un esigenza del possibile*, se creato ; ma non già se increato ; perchè l' assoluto non è preceduto logicamente nè ontologicamente da alcuna possibilità. « Rispetto a Dio poi che è « l' Ente assoluto, dovendo, come tale, comprendere in sè tutto l' Esse-« re, deve comprendere anche in sè la forma di Ente ideale o possibi-« le [2]. « Cotesta vostra asserzione contiene tre errori ; l' uno, che Iddio *comprenda tutto l' essere* nel senso che voi assegnate a questa parola: imperocchè, se ciò fosse vero, Iddio dovrebbe comprendere eziandio la realtà contingente, (come quella che è pure una forma dell' essere,) e noi saremmo costretti a farci panteisti. L' altro, che voi fate dell' ente ideale o possibile una *forma divina ;* espressione che vi si potrebbe passare, se non si riferisse manifestamente alla vostra chimera di tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili della divina natura. In Dio, per quanto è noto col solo lume della ragione, non vi sono *forme*, ma proprietà e attributi ; e ciascuno di questi attributi non si distingue realmente dagli altri, nè dall' essenza divina. Il terzo errore si è, che accagionandomi di non aver colta la vera nozione dell' *ente ideale o possibile*, cadete voi stesso nel difetto che m' imputate. Per mostrarlo mi è d' uopo continuare a riferir le vostre parole. « Ho già notato nella « lettera precedente l' inesattezza che vi ha a dire che l' idea dell' Ente « possibile sia l' archetipo eterno della creazione ; e ch' ella faccia parte « dell' intelligibile divino [3]. » L' archetipo divino della creazione è un' idea ; e l' idea è di due sorte, generica e specifica. Si debbono adunque distinguere due archetipi ; l' uno generalissimo, il quale non è altro che il concetto del possibile in universale ; e l' altro specifico, che è il concetto dei possibili particolari. « L' intelligibile divino è Dio stesso in quan-« to è *luce* e però non è il possibile [4]. » Siccome la *luce*, che informa « l' intelletto divino, non è quella dei fisici, essa non si distingue dal-

[1] Pag. 93. [2] *Ibid.* 93. [3] *Ibid.* 93, not. [4] *Ibid.*

oggetto assoluto illuminato, nè dal soggetto illuminante. Ora fra gli
ggetti illuminati v'ha pure il possibile, sia generico, sia specifico: l'i-
a di entrambi questi possibili è dunque Dio stesso. Eccovi una novel-
prova per chiarirvi che il possibile in sè stesso è reale; giacchè, es-
ndo dall'un canto indubitato che l'idea eterna del possibile è Dio stes-
, e tornando troppo assurdo l'ammettere un Dio possibile, (conse-
enza che nasce logicamente dal vostro sistema,) uopo è che il possi-
le, come idea, sia reale, e conseguentemente si unifichi con Dio me-
simo. Che cosa è dunque il possibile? per definirlo, bisogna fermare
natura dell' ideale; il quale, come mostrerò altrove, non è altro che
relazione del reale divino verso sè stesso, come intelligente. L'asso-
o, essendo intelligente in modo infinito e perfettissimo, è eziandio
elligibile assolutamente; e in questa intelligibilità è riposta l'essenza
l'ideale. Ora l'intelligibilità assoluta, importando l'idea del contin-
nte in universale e in particolare, inchiude altresì la possibilità della
azione; giacchè il concetto delle esistenze arguisce necessariamente
possano venir create. Il possibile adunque risiede nella relazione
rinseca dell'ideale verso la sua effettuazione nell'ordine delle esisten-
; laddove l'ideale consiste nella relazione intrinseca di reale verso sè
desimo, come dotato d'intelligenza. Vero è che l'ideale involge ezian-
un'attinenza estrinseca verso le menti create: ma questa attinenza
ccidentale; ipotetica e non ha luogo che posto il fatto della creazione.
Anzi il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino intellet-
o [1]. » In tal caso convien dire che il divino intelletto sia men ricco
nostro, e sovrattutto di quello dei Rosminiani; i quali hanno proba-
nente l'idea dell'ente possibile, poichè ne ingemmano i loro libri,
profondono a larga mano, come moneta corrente e unica loro do-
a. Ma in questo presupposto, che leva sì alto i privilegi della vostra
a, io trovo pure qualche pericolo; il quale si è che Iddio non potrà
essere rosminiano, nè capire il vostro sistema; mancando della
dizione più necessaria a comprenderlo ed apprezzarlo, qual si è l'i-
dell'ente possibile, che ne è il fondamento. E siccome il Rosmi-
nismo è la verità schietta, e il solo sistema di filosofia, che quadri
a natura delle cose, Iddio non potrà mai conoscere il vero, nè pe-
ar la natura dello spirito umano, nè esser filosofo; e invece di me-
re il titolo di sommo, anzi unico savio, secondo l'opinione di alcu-
ilosofi del paganesimo, sarà meno sapiente dei Rosminiani, giusta
arere dell'ortodossia vostra. Avvertite bene, sig. Tarditi, che co-
iscorrendo, io non ischerzo, e non fo che mettere in luce le con-
ienze logiche e irrepugnabili della vostra sentenza, o piuttosto di
lla del Rosmini. Giacchè fra le altre empietà, (involontarie certo,
logiche e non evitabili,) che nascono dalla sua dottrina, vi ha il

[1] Pag. 95, not.

disdire al divino intelletto la cognizion del possibile. Altrimenti come mai l'idea del possibile potrebbe non essere eziandio reale? Forsechè in Dio può trovarsi un' intellezione priva di realtà? Quando adunque dite che *il puro possibile non forma mai l' oggetto del divino intelletto*, voi siete pur troppo coerente alla vostra dottrina. Ma come non avete orrore di affermare che Iddio ne sappia meno dell' uomo? Come osate porre dei limiti alla scienza infinita? Come potete credere che il possibile abbia luogo, senza che si contenga nella mente divina? Che cos'è il possibile, se non il pensabile divino? Non è appunto, come pensabile divino, ch' esso è necessario, eterno, assoluto? Ma se queste ragioni, benchè chiare, evidenti, indubitate, non bastano a convincervi, come vi dà l' animo di proferire una sentenza contraria all' unanime consenso delle scuole cristiane? Una sentenza, della qnale i migliori savi della pagana antichità si sarebbero vergognati? Platone, (per citarne un solo,) non ammette nella mente umana un solo concetto, che non abbia radice nel Logo; e voi negate a Dio la scienza dei meri possibili! Ma poichè siete cristiano e cattolico, sentite ciò che dice san Tommaso della vostra opinione; e notate bene che la dottrina dell' Angelico per questa parte è comune a tutte le scuole ortodosse, e si può collocare, senza temerario ardimento, fra le verità cattoliche. « Contra est quod « dicit Apostolus ad Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quae non sunt, tanquam « ea quae sunt*.... Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. « Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo es- « se. Simpliciter enim sunt quae actu sunt: ea vero quae non sunt « actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia « activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, « vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per « creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque ipse fa- « cere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tan- « to dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae « actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim « licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia « ista dicitur Deus scire scientia visionis..... Quaedam vero sunt quae « sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, « neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam vi- « sionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae « videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem [1].» Rispondendo quindi a un' obbiezione propostagli, soggiunge: « Non oportet « quod quaecumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed so- « lum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum non est in scien- « tia Dei quod illa sint, sed quod esse possint [2]. » Direte forse che i *puri possibili* particolari appartengono all' intelletto divino, ma non *il*

[1] *Sum. theol.*, P. I. Quaest. 14. Art. 9. [2] *Ibid.*

puro possibile in universale? Questo è l'unico sutterfugio, che aver potete; ma vi varrà poco; perchè tutte le ragioni allegate dianzi, e il discorso di san Tommaso, non vi permettono di escludere dalla mente infinita il menomo concetto. Nè i concetti specifici possono stare senza i generici e senza l'idea generalissima; la quale trovasi implicata in ciascuno di quelli. Conviene bensì avvertire, quando si ragiona di tali idee, come residenti nell'intelletto divino, che esse vi sono unificate e immedesimate nell'essenza infinita; e che anche nella mente nostra non si distinguono realmente, perchè in virtù del processo dialettico l'una s'immedesima coll'altra, benchè questa medesimezza sia appresa solo imperfettamente da noi e da ogni altra mente finita e creata.

« Quindi giustamente il Rosmini censura que' filosofi che prendono « il *lume* della ragione per Dio stesso: egli è sì un elemento divino, una « partecipazione che Dio fa all'uomo della sua ragione eterna, dell'in« telligibile divino, dell'Ente ideale, che in Dio è determinato, compiu« to, in noi è indeterminato, iniziale; ma una partecipazione dell'in« telligibile divino non è lo stesso intelligibile divino [1]. » Questo è uno dei molti passi, in cui meritate lode, perchè confessate schiettamente il psicologismo del vostro maestro. Imperocchè, se *il lume della ragione non è Dio stesso*; s'egli è solo *una partecipazione dell' intelligibile divino*, ma *non lo stesso intelligibile divino*, ne segue ch'egli è una forma creata, contingente, relativa, inetta a fondare sodamente la scienza, e aprente il varco allo scetticismo e al nullismo più sterminato. Nè mi fa scrupolo che ivi pure chiamiate questo lume *un elemento divino;* perchè il contesto dichiara la frase esser metaforica; e il vostro lume esser tanto *divino*, quanto lo spirito umano; il quale è pure *una partecipazione della ragione eterna*, essendo stato creato a sua imagine e somiglianza. Da questa espressa dichiarazione ritraggo altresì che tutti quei luoghi, in cui voi e il Rosmini chiamate l'ente possibile *una forma divina*, *increata*, *eterna*, eccetera, si debbono pure intender metaforicamente; tali locuzioni sotto la penna vostra significando solamente che l'idea dell'ente possibile è una copia o imagine dell'intelligibile divino, come, verbigrazia, un'animale o una pianta, sono la copia dei divini concetti che vi corrispondono. Certo usando il vocabolo di *partecipazione*, voi volete significare una semplice effigie, sia perchè, inteso propriamente, esso esclude la medesimezza numerica, e perchè se l'involgesse, voi contraddireste ai propri dettati; giacchè in tal caso il lume della ragione sarebbe Iddio medesimo. Vedete adunque qual immenso divario corra fra noi due, e divida il vostro psicologismo dal mio ontologismo! Imperocchè io tengo per assolutamente divino *il lume della ragione*, e lo immedesimo specificamente e numericamente

[1] Lett. III, p. 95, not.

con Dio stesso, benchè la ragione nostra [1], cioè l'intuito di esso lume, sia umana e sostanzialmente distinta dalla mente e idea divina. Ma l'intuito del lume razionale non è esso lume, come l'occhio non è la luce. Fo quest'avvertenza, perchè m'accorgo che di tratto in tratto vi viene il ticchio di farmi credere vostro confratello, e lo affermate con un'amorevolezza, (che in ogni altro caso mi toccherebbe il cuore,) e con un'asseveranza, che mi spaventano. « Voi stesso lo dite espressamen-« te, quando affermate che *l'Ente possibile fa parte dell'intelligibile di-« vino, l'idea dell'Ente possibile essere l'archetipo eterno, senza il qua-« le la creazione sarebbe impossibile*. Nel qual luogo medesimo, vinto « dalla forza della verità, soggiungete ancora che *l'Intelligibile divino*, « cioè l'idea dell'ente possibile, *ci è comunicata nell'intuito e forma la « nostra intelligenza*; che è appunto ciò che insegna Rosmini. La cui « dottrina voi stesso quivi medesimo difendete dalla taccia di *nullismo*, « che vorreste imprimerle, sol perchè pone per punto di partenza un'i-« dea che secondo voi è un mero prodotto psicologico, la difendete, dico, « aggiungendo che *l'Ente astratto splendiente alla riflessione è la stessa idea « divina* [2]. » Io mi guarderò bene, sig. Tarditi, dall'accusarvi di mala fede nel travisar che fate il senso genuino delle mie parole; perchè so che fra le cose che più distornano l'animo di chi legge e lo impediscono di cogliere l'intendimento dello scrittore, ancorchè esso sia manifesto, si è la preoccupazione. Ora io non so se si trovino al mondo uomini più preoccupati dei Rosminiani, che avendo sempre dinanzi agli occhi il fantasma dell'ente possibile, (unico patrimonio dei loro intelletti,) lo veggono da per tutto, nè sanno pensare o parlare o scrivere di altra cosa; e mi ricordano quel demente, di cui recita Gualtiero Scott; il qual demente visse e morì affascinato da uno spettro, che lo perseguitava, senza dargli posa, e gli si piantava in faccia, dovunque ei volgesse le sue pupille. Così il fascino dell'ente possibile è continuo e tremendo sui Rosminiani; i quali perfino nel combattere l'avversario, ogni qual volta egli scappa a dire una frase che somigli alle loro proprie, scordandosi ad un tratto la natura di lui, lo pigliano per un amico, e abbracciandolo con lacrime di tenerezza, gli dicono affettuosamente: ma voi siete de' nostri! Io son dolentissimo per conto mio di dovervi togliere questa consolazione, alla quale parteciperei volentieri, se si trattasse di un inganno meno innocente; ma vi confesso che non può andarmi a sangue il correre in voce di Rosminiano. Per annullare la vostra chiosa e chiarirvi che io nol sono, basterà il citarvi seguitamente le mie parole, che voi avete spezzate, per travolgerne il senso. « La qual sin-

[1] La voce *ragione* nel comune discorso or si prende per la facoltà conoscitiva, ora pel lume e per l'oggetto supremo della cognizione. Secondo il primo significato soltanto, si trova una ragione umana; giusta il secondo, non v'ha che la ragion divina.

[2] Pag. 95, 96.

« tesi, (cioè la sintesi dell' atto creativo,) importando una relazione « reale dell' Ente coll' esistente, ci conduce di necessità ad ammettere « una similitudine fra questi due termini, a malgrado dell' immenso « intervallo, che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell' idea eterna « dell' Ente, sulla quale è esemplato l' esistente nell' atto stesso, in cui « viene prodotto. Ora l' idea dell'ente possibile è questo archetipo eter- « no, senza il quale la creazione sarebbe impossibile. » (Notate bene, che l' ente possibile è l' archetipo generalissimo; il quale abbraccia sotto di sè tutti i possibili particolari, la cui unione forma l' archetipo specifico del creato.) « L' ente possibile fa dunque parte dell' Intelligibile « divino; e siccome l' Intelligibile divino ci è comunicato nell' intuito, « mediante l' atto creativo, e forma l' intelligenza nostra, ne segue che « l' idea dell' ente astratto, splendiente alla riflessione, è la stessa idea « divina [1]. » Vedete come io distinguo l' idea del possibile dall' Intelligibile divino, ammettendo fra loro la stessa differenza razionale, che corre fra la parte e il tutto? L' ente possibile *fa parte dell' Intelligibile divino*, ma non è tutto esso Intelligibile; il quale, oltre il possibile universalissimo, abbraccia tutti i possibili particolari, e i due grandi ordini della realtà contingente e necessaria. Ora ciò che *forma* al parer mio, *l' intelligenza nostra*, non è già l' ente possibile, ma *l' Intelligibile divino*, di cui esso ente possibile è una minima particella; il quale Intelligibile divino comprende tutto ciò che è o può essere, e risponde, non già al vostro ente, ma al Logo platonico. Siccome però l' ente possibile appartiene all' Intelligibile divino, l' intuito apprendendo questo nel suo complesso, acquista eziandio la cognizione di quello, che poscia risplende alla riflessione; onde segue che il nostro concetto riflessivo dell' ente possibile è obbiettivamente identico all' idea del possibile acchiusa nella mente increata. Vi può essere maggior divario tra la vostra e la mia dottrina? Voi considerate l' ente ideale o possibile universalissimo, come tutto l' Intelligibile divino; io, come una menoma parte di esso. Secondo voi, l' intelligenza umana vien formata *dall' ultima delle astrazioni*, come dice il vostro maestro; secondo me, ella trae la sua virtù conoscitiva da un sommo concreto. Voi considerate l' idea umana dell' ente possibile, come una semplice copia o imagine o partecipazione dell' idea divina di esso; io la tengo per la stessa idea divina, per modo diretto e immediato onnipresente agli spiriti. Io evito logicamente lo scoglio del nullismo, poichè la nozione dell' ente possibile, come tutte le altre idee, non si distingue specificamente nè numericamente dall' idea assoluta; voi c' incorrete, vostro malgrado, facendo del vostro ente possibile, in quanto è da noi conosciuto, una forma creata. E quando pretendete che io m' accordi vosco, perchè dico che *l' ente astratto splendiente alla riflessione è la stessa idea divina*,

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, pag. 773, 774.

cadete in un grave equivoco; perchè al parer mio l'idea umana del possibile è numericamente la stessa idea divina; laddove, secondo voi, se ne distingue di numero [1], e conseguentemente non potete a buon diritto affermare che seco convenga nemmeno di spezie. Finalmente la stessa frase di *fermare la nostra intelligenza* ha un senso differentissimo nel vostro vocabolario e nel mio. perchè voi volete significare che l'ente possibile è *la forma* della cognizione, cioè una spezie di prisma, all'uso di quelli della scuola critica, attraverso del quale lo spirito contempla le cose; laddove io intendo dire che l'Intelligibile divino, come forza causante, crea la mente umana, e creandola l'*informa*, inondandola della sua luce. La virtù informatrice dell'Idea è per me dichiarata, mediante l'atto creativo, da cui rampollano tutte le potenze e la sostanza medesima dell'animo umano; onde vengo a spiegare con un solo principio il soggetto conoscente, l'oggetto conosciuto e la cognizione, in cui risiede il loro nesso reciproco. Voi all'incontro non ispiegate nulla; sia perchè non fate parola dell'atto creativo, e perchè non potete farla; stante che il vostro ente possibile, essendo un mero astratto, una forma vana, una cosa che non sussiste, non può avere ragion di causa, eziandio seconda, non che di causa prima e creatrice.

« Continuando ora il vostro discorso, voi domandate che vi si dica, « se la possibilità, cioè l'ente possibile sia reale o apparente, e dall'uno « come dall'altro conchiudete contro la dottrina rosminiana. Ma a me « pare che vi si potrebbe benissimo rispondere che l'ente possibile splen- « diente per natura al nostro spirito non è nè *reale*, nè *apparente*: non « è *reale*, perchè è *possibile;* non è *apparente* perchè egli è *ente* [2]. » Ma siccome l'apparenza è a giudizio di tutti il contrario della realtà, come la bugia del vero, se il possibile non è apparente, perchè è un ente, il reale e l'ente sono tutt'uno contro il vostro presupposto. « Voi stesso « concedete che per via d'astrazione dal concetto di reale la nostra men- « te passa a quello di possibile, o per dirlo colle vostre parole *discende* « *dal concetto del reale a quello del possibile*. Ma il *concetto* del reale è un « possibile anch'esso e non è il reale; dunque la mente non discende « dal reale al possibile, ma dal possibile al possibile. A parlare con ri- « gore bisognerebbe dire che la mente passa dalla *percezione* del reale « al *concetto* del possibile, nell'ordine riflesso; ma nell'ordine diretto « ella discende dal possibile al reale, tratta dal sentimento all'atto della « percezione intellettiva [3]. Voi stesso dite essere *impossibile a pensare* « *che il concetto del reale e il reale siano lo stesso*. Che cosa è egli adun- « que se non la possibilità di una qualche cosa [4]?» Il concetto del rea-

[1] Il Rosmini si contraddice su questo articolo, come su tutti gli altri. Egli ammette la medesimezza numerica, quando ne ha bisogno per cansare lo scetticismo; e la nega, quando ha paura del panteismo, come ho provato coi testi allegati nella nota seconda del secondo tomo della mia Introduzione.

[2] Pag. 96. [3] *Ibid*. 96, 97. [4] *Ibid*. 96, not.

le non è il reale, se si parla del reale contingente, esemplato sovra di esso. Ma se si discorre del reale assoluto, il concetto del reale è esso reale, in quanto è intelligibile e in relazione seco medesimo, come intelligente. Nello stesso modo il concetto del reale è un possibile rispetto alle realtà contingenti; ma è un vero reale in sè stesso, e s' immedesima colla realtà assoluta. Perciò quando io pronunzio che la mente nostra *discende dal concetto del reale a quello del possibile*, voglio dire che ella discende dalla cognizion del concreto assoluto a quella dell' astratto, dalla notizia del reale e ideale divino considerato in sè stesso a quella sua relazione estrinseca, in cui versa il possibile. A voi pare e dee parere che *il concetto del reale sia un possibile anch'esso e non il reale*, perchè secondo i principii della vostra dottrina, non potete assegnire la vera natura del *concetto*, e dell' idea universalmente. Ogni idea inchiude due elementi, l'uno concreto e l'altro astratto, l'uno individuale e l'altro universale; tanto che si può definire *una generalità individuata in modo assoluto*. Di questi due elementi, voi avvertite soltanto il primo, e collocate la natura dell' idea in una generalità e astrazione destituita di ogni individualità e concretezza. Quindi è che la vostra idea escludendo il dato essenziale della sussistenza, voi siete costretto a farvi sensista per trovarlo, derivandolo dal senso, e ricorrendo alla teorica contraddittoria del giudizio immaginata dal vostro maestro. Io all' incontro considero la sussistenza, come un elemento intellettivo, non sensitivo; e la rinvengo nell' idea stessa, che me la somministra a compimento. L' idea infatti si mostra come individuale ed universale, poichè è un rappresentante e una rappresentazione. Ella non sarebbe un rappresentante, se non fosse una sostanza, un concreto, un individuo; nè una rappresentazione, se non fosse una forma, un astratto, un generale. Una rappresentazione importa di necessità un rappresentante, questo non può stare senza una sussistenza, e sussistenza è sinonimo di realtà. Ma oltre il rappresentante e la rappresentazione, bisogna anche ammettere un rappresentato, che può essere individuale, ma che le è intrinseco od estrinseco, secondo la propria natura. Imperocchè l' idea del reale assoluto, essendo lo stesso reale assoluto, è generica, in quanto il reale assoluto è intelligibile, e individua, in quanto esso reale assoluto è intelligente; e siccome l' intelligibilità e l' intelligenza s' immedesimano in Dio perfettamente, una pari medesimezza ha luogo fra il rappresentante e il rappresentato. Laddove l' idea del reale contingente e relativo, non essendo identica a questa spezie di reale, e tuttavia rappresentandolo, esclude la medesimezza del rappresentante e del rappresentato; e quindi ne nasce un diverso aspetto nella rappresentazione, come quella che si trova collocata fra due individualità o sussistenze, l' una delle quali è increata e necessaria, l'altra creata e dotata di contingenza. Così, pogniamo, l' idea che io ho

del Rosmini importa due individualità distinte, l'una delle quali è la sussistenza del rappresentante, cioè di essa idea, e l'altra quella del rappresentato, cioè dell'uomo, cui l'idea rappresenta. Ora quando voi dite che *il concetto del reale è un possibile anch'esso e non è il reale*, avete ragione, se parlate della realtà o individualità creata, rappresentata dall'idea, ma avete il torto, se discorrete dall'idea stessa, e della realtà e sussistenza assoluta, che ne è inseparabile. Il non aver fatte queste distinzioni, nè avvertito l'elemento individuale che si racchiude in ogni concetto, è la causa principale di tutti gli errori del vostro maestro, e segnatamente dell'assurda separazione da lui introdotta fra il reale assoluto e l'ideale. Finalmente voi errate a partito, asseverando che *la mente passa dalla percezione del reale al concetto del possibile nell'ordine riflesso, ma nell'ordine diretto ella discende dal possibile al reale*; poichè il contrario ha luogo, come abbiamo veduto più di una volta. Che cos'è infatti nella cognizione intuitiva, o per usare il vostro linguaggio, *nell'ordine diretto* delle conoscenze, la percezion del reale, se non l'apprensione dell'atto creativo dell'Ente?

« Del resto anche tenendo lo stesso vostro modo di dire, vi si potrebbe pur sempre opporre che o il concetto del possibile è contenuto nel « concetto del reale o no. Ma se il concetto di Ente possibile non è contenuto nel concetto di Ente reale, come può il pensiero quindi cavarlo? Rimosso il reale, è rimosso tutto l'oggetto del pensiero e quindi « il pensiero stesso è tolto. Che se il primo concetto è contenuto nel secondo; dunque quando rimosso col pensiero il reale, ci rimane ancora qualche cosa, cioè la possibilità di qualche cosa, che non è la « realtà, no, ma non è neppure una semplice apparenza [1]. » Siccome è certissimo che il possibile non è una semplice apparenza, e non è men fuor di dubbio che quanto non è solo apparente dee esser reale, ne segue che il possibile dee avere una realtà sua propria. La quale non è altro che la realtà assoluta; come quella che racchiudendo l'idea del contingente e la virtù di effettuarlo, dà luogo al possibile. Il possibile si contiene adunque nel concetto del reale; ma diversamente; secondo che il reale è creato o increato. Rispetto al reale creato, il possibile precede il reale e può separarsene, come l'atto divino precede le esistenze, ed essendo libero, può non crearle. Ma riguardo al reale increato, il possibile non può venire che appresso, e ne è indiviso, perchè la realtà assoluta è la sua radice; onde ripugna che *rimosso il pensiero* di questo reale, *ci rimanga pure quello del possibile*. Se il possibile si sequestra dal reale assoluto, si riduce ad un pretto nulla; ed è in tal modo che *il possibile*, spogliato della sua sussistenza, *non può esser meglio intuito dagli occhi dello spirito che veduto cogli occhi del corpo*. E tale appunto è il possibile rosminiano, che si dee ragionevolmente colloca-

[1] Pag. 97.

re fra le chimere. Laddove nel mio sistema il possibile, eziandio considerandolo come un astratto riflessivo e un pensato umano, ha un valore obbiettivo, perchè s'innesta nel possibile assoluto, che è un pensato divino. « Se il concetto d'Ente possibile o astratto, come voi dite, « fosse una mera apparenza, una modificazione soggettiva della nostra « mente; come vorreste rendervi ragione di ciò che la più semplice ri« flessione ci dice, che cioè l'ente possibile è necessario e indipendente « dalla nostra mente che lo contempla [1]? » L'attribuire agli avversari la propria sentenza per procacciarsi il facile piacere di confutarla colle ragioni insegnate dagli avversari medesimi, non so quanto giovi nelle dispute dottrinali. Io non posso accettar l'onore che mi volete fare, presupponendo che io la discorra a vostro modo. Non che dire che l'ente possibile o astratto sia *una mera apparenza, una modificazione soggettiva della nostra mente*, come voi parete inferire da un luogo della mia Introduzione [2], io v'insegno espressamente il contrario, perchè sebbene l'oggetto divino *produca*, secondo me, *un'impressione nel soggetto conoscente*, il termine immediato della conoscenza riflessiva non è già questa sola impressione, ma il punto, in cui ella combacia coll'oggetto divino. Voi bensì siete obbligato a stabilire che l'ente possibile è *una modificazione soggettiva della nostra mente*, quando volete schermirvi dal panteismo; come vi trovate costretto ad asserire il contrario, e a far dell'ente possibile una cosa *necessaria e indipendente dalla nostra mente*, ogni qualvolta vi preme di non essere scettico e nullista. *Incidit in Scyllam.*

[1] Pag. 98.

[2] Tom. II, pag. 772, 773, 774.

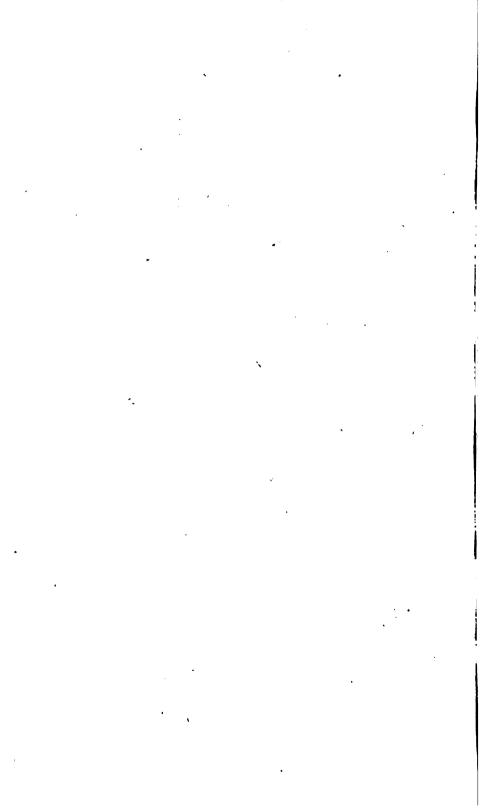



TAVOLA E SOMMARIO

LETTERA OTTAVA.

ferenze tra il sistema di Vittorio Cousin e quello della formola ideale. — Medesimezza sostanziale della dottrina del Cousin col Rosminianismo. — La formola ideale attesta la libertà della creazione. — Il principio di creazione è ad un tempo evidente e misterioso, intelligibile e sovrintelligibile. — In che consista il sovrintelligibile. — Il principio di creazione è razionale, come idea, e rivelato, come parola. — Esso è un fatto e un vero nello stesso tempo. 1

LETTERA NONA.

rocesso del Cristianesimo è ontologico anche negli ordini della scienza. — L'ente ideale del Rosmini, non avendo un valore obbiettivo e assoluto, non può essere capo e base del processo scientifico. — L'idea di Dio dee avere nel giro delle cognizioni la preminenza assoluta, che è propria di esso Dio nel giro delle cose reali. — Dei vari metodi. — Qual sia l'uso ragionevole dell'analisi e della sintesi. — La formola ideale è la sola base adequata e inconcussa di tutto lo scibile. — Non vi ha mezzo fra il Creatore e la creatura, eziandio nell'ordine delle cognizioni. — La dottrina della formola ideale non inchiude alcuna petizion di principio; alla quale per contro soggiace il Rosminianismo. 29

LETTERA DECIMA-

icapitolano sotto dieci capi le principali accuse mosse contro il sistema del Rosmini, e si mostra che niuna di esse milita contro la dottrina della formola ideale. — 1. Il Rosminianismo non è riformativo. — 2. È regressivo. — 3. È infecondo. — 4. Conduce al sensismo; — 5. al nominalismo; — 6. all'idealismo; — 7. allo scetticismo; — 8. al panteismo; — 9. all'ateismo; il quale nasce logicamente per più titoli dal sistema rosminiano. — Secondo il Rosmini, l'idea di Dio è prettamente negativa; assurdità di questa sentenza. — La dimostrazione *a priori* di Dio, immaginata dal Rosmini, è un meschino paralogismo. — Positività dell'idea di Dio, secondo la formola ideale. — Teorica del raziocinio. — Delle ipotesi. — 10. Il Rosminianismo conduce al razionalismo teologico. — Convenienze filosofiche del Rosminianismo coll'Arianesimo; — e coll'Ermesianismo. — La dottrina del Rosmini comincia coll'ateismo. — Ripugna al teorema della necessità della parola, come strumento della riflessione. — La parola cattolica è lo strumento adequato dell'Idea. — La prima sede della parola cattolica è l'Italia; onde nasce il primato intellettuale e civile della nostra penisola. 51

LETTERA UNDECIMA.

Giustificazione dell'autore, intorno allo stile da lui tenuto nel rispondere alle prime lettere del sig. Tarditi. — Convenienza e utilità del suo procedere. — Egli si astenne da ogni ingiuria nei fatti e nelle parole. — Breve esposizione de' suoi portamenti verso il Rosmini, e del contraccambio che ne ottenne. — Le obbiezioni mosse al Rosminianismo sono rimaste sinora senza risposta. — Il contegno del Rosmini dopo la pubblicazione delle mie critiche non si può interpretare onorevolmente, se non come una tacita ritirata. — Del senno di Roma, e del prudente suo modo di governarsi verso i sistemi filosofici, che escono di mano in mano alla luce. — Di certi Rosminiani che scrivono nei giornali. — Esempi del loro modo di ragionare. — Dei Rosminianelli — Divario che corre fra il sistema rosminiano ed il mio, per ciò che spetta alle loro attinenze verso i rispettivi autori; e riguardo agli studiosi delle cose filosofiche. — La mediazione della parola cattolica non contrasta alla ragionevole libertà di filosofare; — anzi ne è il fondamento. — Italianità della filosofia. — L'accordo del mio sistema con quello del Rosmini è impossibile. — Differenze fondamentali che corrono fra i due sistemi. — Divario essenziale fra la cognizione intuitiva, secondo la mia dottrina, e la cognizione diretta dei Rosminiani. — Cinque ostacoli che si frappongono al ristauro della filosofia ortodossa, e modo di vincerli. 121

LETTERA DUEDECIMA E ULTIMA.

Il mio procedere filosofico è conforme allo schietto ontologismo. — Divario che passa tra la formola ideale e gli assiomi dei psicologisti. — Il processo della formola ideale non è ipotetico; tale è bensì quello dei Rosminiani. — In che modo io mi valga dell'analisi. — Rigorosa unità del mio sistema. — Medesimezza dell'ordine delle cose e di quello delle idee. — Essa ha luogo eziandio riguardo alla cognizion riflessiva. — L'astrazione e gli altri processi riflessivi si fondano nella natura reale degli oggetti. — Impossibilità di evitare lo scetticismo, se i due ordini non s'immedesimano insieme. — La realtà è inseparabile dall'idea. — L'ente possibile del Rosmini è un vero astratto per confessione dello stesso autore: prove. — L'ordine cronologico delle idee corrisponde all'ordine logico. — Secondo amendue gli ordini il reale assoluto precorre al possibile. — L'effettuazione contingente del possibile importa una realtà assoluta. — Il concetto del possibile, essendo relativo, importa quello della realtà. — La dimostrazione rosminiana *a priori* dell'esistenza di Dio è un pretto sofisma, o contraddice al Rosminianismo. — Definizione del possibile. — Il mero possibile è anche oggetto della mente divina. — Passo di san Tommaso a questo proposito. — Psicologismo del Rosmini. — Del modo, con cui l'idea dell'ente forma l'intelligenza umana, secondo il Rosmini, e giusta la dottrina della formola ideale. — In che modo il concetto del possibile sia reale, benchè il possibile sia destituito di realtà contingente. 196

FINE DEL SECONDO TOMO DEGLI ERRORI DEL ROSMINI.

I fratelli Morano, per convenzione fatta con l'Erede di Vincenzo Gioberti, dichiarano essere di loro proprietà tutte le opere edite ed inedite del sommo Filosofo; e però esse, giusta le leggi in vigore, non si possono da niun altro nè ristampare, nè introdurre, di qualunque siasi edizione, nel Regno d'Italia.

La presente edizione, fatta sopra esemplari emendati e i manoscritti dell'autore, è la sola che, scrupolosamente corretta, comprenda tutte d'un sesto le Opere dell'immortale Gioberti. Il prezzo de'volumi vien computato secondo il numero de'fogli, de'quali ciascuno di 8 pag. importa per il Regno d'Italia centesimi 10, fuori del Regno centesimi 12.

Contro vaglia postale *franco*, o pagamento fatto a' fratelli Morano, equivalente al prezzo de' volumi e numero delle copie che si desiderano, si spediranno, per mezzo delle R. Poste, senz'altra spesa di porto, in tutte le Provincie dello Stato, e in qualunque città eziandio degli altri Stati di Europa.

ELENCO DELLE OPERE

Vol.	Opera	Duc.
1—4.	*Introduzione allo studio della Filosofia*, vol. 4. Duc.	5, 00
5.	*Del Bello*, vol. 1.	1, 00
6.	*Del Buono*, vol. 1	1, 00
7—9.	*Errori di A. Rosmini*, vol. 3 (in corso di stampa)	3, 10
10.	*Prolegomeni al Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 1.	1, 20
11—12.	*Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 2 .	2, 00
13—17.	*Il Gesuita Moderno*, vol. 5	5, 60
18.	*Apologia del libro intitolato Il Gesuita Moderno con alcune considerazioni sul risorgimento italiano*, vol. 1.	1, 00
19—20.	*Teorica del Sovranaturale*, vol. 2 . . .	1, 50
21—22.	*Operette politiche*, vol. 2.	1, 30
23—24.	*Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. 2 .	2, 20
25	*Riforma cattolica*, vol. 1.	0, 60
26	*Filosofia della Rivelazione*, vol. 1 . . .	0, 80
27—28.	*Protologia*, vol. 2	2, 40
29—30.	*Miscellanee*, vol. 2	3, 80
31—32.	*Studii filologici, e altri scritti*, vol. 2 (da pubblicare)	
33—36.	*Ricordi biografici e Carteggio*, vol. 4 . .	6, 20
— —	*Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*	0, 60

OPERE

DI

VINCENZO GIOBERTI

VOLUME IX.

DEGLI ERRORI FILOSOFICI

DI

ANTONIO ROSMINI

TOMO TERZO.

IN NAPOLI

PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

PRESSO GIUSEPPE MARGHIERI
Strada Monteoliveto n. 37.

1864

OPERE

DI

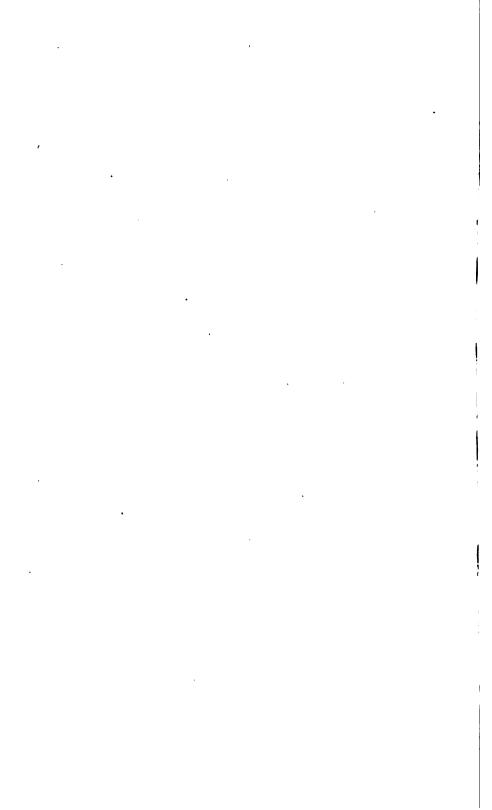
VINCENZO GIOBERTI

VOLUME IX.

DEGLI ERRORI FILOSOFICI

DI

ANTONIO ROSMINI

PER

VINCENZO GIOBERTI

Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3.
De Rep. I, 36.

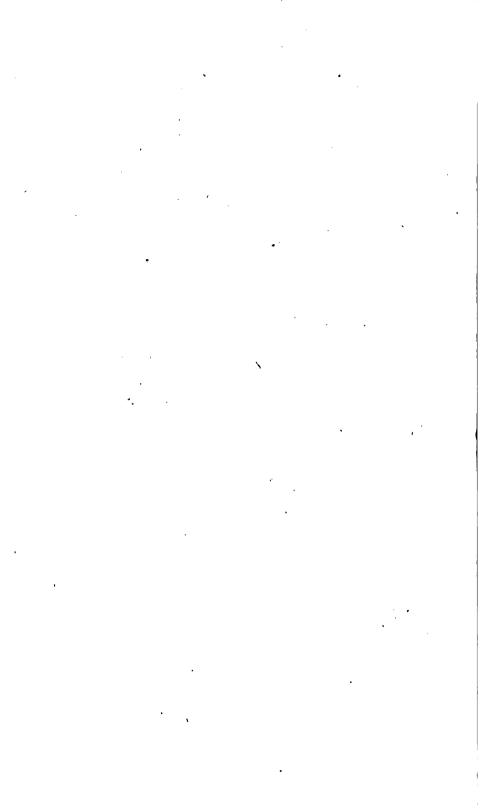
TOMO TERZO

IN NAPOLI

PRESSO I FRATELLI MORANO
Strada Quercia n. 14.

PRESSO GIUSEPPE MARGHIERI
Strada Monteoliveto n. 37.

—

1864

LETTERA DUODECIMA ED ULTIMA.

CONTINUAZIONE.

« L'ente possibile, come possibile, non è *reale* e pure non è il *nulla*,
« il *gran nulla* di certi razionalisti d'Alemagna. Perchè il concetto di
« ente possibile non è già, come voi di frequente dite, un prodotto del
« nostro pensiero, *il reale in quanto è pensato*, un resto quasi della
« sottrazione del reale dal reale, il pensiero presente all'applicazione del
« pensiero all'Ente; nè può già esprimersi nella famosa formola del Bar-
« dilli A—A, dove A esprime il reale o meglio l' intuito del reale; — A
« il pensiero astraente dalla realità; la qual formola è una vera apparenza
« e non esprime che il *nulla* [1]. » Ma se l'ente possibile non è reale, non è dunque una cosa; giacchè cosa e realtà sono sinonimi ed identici. Che *cosa* sarà egli dunque? Oh sig. Tarditi, se voi, così sagace e ingegnoso come siete vi riducete a dir tali *cose*, conviene inferirne, (sia detto con vostra sopportazione,) che la filosofia rosminiana sia come quella certa erba, che scemava il senno a tutti coloro che ne mangiavano. Il possibile non è una cosa? Dunque sarà un nulla; e se non è un nulla, come voi dite, io non so più che cosa egli sia; giacchè tra l'essere una cosa e l'esser nulla, non v'ha mezzo, e tutto ciò che non è nulla dee essere qualche cosa. E se non fosse una cosa, come potrebbe avere un nome? Essere oggetto del pensiero? Soggetto di un giudizio? Iddio può chiamar le cose, che non sono in atto, come quelle che sono, perchè le prime sono almeno in potenza; ma voi siete più potente di Lui, poichè battezzate quelle, che non sono in nessun modo. Per sottrarvi all'obbligo di specificare che cosa sia ciò che non è nulla e pur non è qualche cosa, voi mi fate dire il contrario di quello che dico, supponendo che io tenga il

[1] Lett. III, pag. 98.

possibile, come un mero pensato divino; e che la mia opinione su questo articolo sia come la formola del Bardili, la quale *non esprime che il nulla*. Ma il mio modo d'intendere il possibile ha tanto da fare col sentimento dell'autor tedesco, quanto i granchi colla luna; imperocchè il possibile, al parer mio, non è già *una sottrazione del reale del pensiero dal reale*, ma l'intuito di uno schema assoluto e del pensabile divino; nel qual pensabile, come pensabile, consiste l'elemento obbiettivo dell'astrazione, come ho dichiarato nelle Lettere precedenti. Lasciando adunque in pace il Bardili, insegnateci voi che diamine sia ciò che tramezza fra il nulla e il nonnulla, o il reale che vogliam dire; insegnateci anche, se nel negare che il possibile sia il *gran nulla*, volete inferirne che sia un piccolo nulla, un nulla diminutivo, o in germe, in erba, in iscorcio, una frazione di nulla, un infinitamente piccolo, una quantità negativa, o altra simile faccenda. Sto anche pensando, se cotesto benedetto possibile essendo a vostro giudizio un *ente iniziale*, come spesso ripete il vostro maestro, non si possa dire colla medesima verità e precisione che sia un nulla iniziale, e quasi uno sgorbio, uno schizzo, una bozza, una sconciatura di nulla; dichiarazioni così limpide ed esatte, che mi paiono attissime a mettere in credito il Rosminianismo presso i filosofi matematici; i quali vi dovranno concedere molto volentieri che il vostro ente possibile sia da manco di nulla. « Il *nulla* in quanto è una « privazione o negazione dell' *essere*, non può essere pensato, ripugna « assolutamente. Ora il possibile può essere pensato, perchè il possibi- « le è appunto l'esclusione d'ogni ripugnanza, *la possibilità è la stessa* « *pensabilità*, come voi stesso dite. L'ente possibile adunque non è una « mera apparenza, cioè il nulla [1]. » Voi qui commettete due errori; l'uno, male interpretando le mie parole, e attribuendomi una sentenza, la quale è sottosopra quella del Bardili; l'altro, approvando voi medesimo tal sentenza dopo averla rigettata. Imperocchè quando io dico che il possibile consiste nella pensabilità, non parlo solo della pensabilità umana, ma eziandio della divina; la quale costituisce il possibile obbiettivo, rilucente all' intuito. Aggiungete ch' eziandio l'apparenza non è nulla, poichè è un apparenza; tanto che il vostro ente possibile, non essendo una cosa, e quindi riducendosi a nulla, è anco meno dell' apparenza.

« È vero che il possibile ha un ordine necessario coll' Ente assoluto « e reale, sul qual ordine appunto si fonda la ragione nell' *integrazione*, « con cui dal concetto d' Ente possibile o iniziale passa a quello di En- « te compiuto. Ma tutto questo ci è dato dal discorso della mente, non « nell' intuito primo che forma la nostra intelligenza [2]. » Ma che cos'è il discorso, se non l'esplicazione dei semi conoscitivi, racchiusi nella tela primigenia dell' intuito? Se il Rosmini, invece di ricorrere a quel-

[1] Pag. 98. [2] Ibid. 99.

la sua *integrazione*, che non ispiega nulla, avesse studiata la natura del raziocinio, si sarebbe accorto che questo non partorisce e nón può partorire alcun nuovo dato o elemento di cognizione, e che non è una facoltà produttiva, ma solo elaborativa e raffinativa di materiali già acquistati. Forza è dunque che i dati, su cui lavora il ragionamento, gli vengano somministrati dall' intuito; e l' opera sua si riduca a *tradurre in concetti distinti e riflessivi le preconcezioni confuse e intuitive*, come ho dichiarato a dilungo nelle Lettere soprascritte. « E perchè questo discor-
« so non tutti lo fanno, anzi pochi sono quelli che lo facciano: perciò
« molti sono i quali nell' atto stesso che pur adoperano continuamente
« quella luce divina che forma la loro intelligenza, non s' innalzano fi-
« no a vedere, anzi non pensano neppure a quel Sole, di cui *il lùme* del-
« la ragione è quasi un raggio staccato; e taluni perfine lo negano; co-
« me chi vedendo pure per mezzo della luce fisica le cose sensibili non
« pensasse al sole, da cui quella luce irradia, o perchè il cielo è di nu-
« vole coperto, si desse stoltamente a credere che al di là di quello stra-
« to di vapori non esista, non debba esistere un centro luminoso [1]. » Negli ordini intellettivi la luce e il sole non differiscono, nè anco numericamente; onde torna impossibile il non vedere il sole a chi fruisce la luce. Voi distinguendo il lume dal luminare, facendo del primo un' emanazione creata del secondo, (giacchè ogni emanazione si dee aver per creata, chi non voglia essere emanatista,) e presupponendo che si possa goder dell' uno senza l' altro, come si vede la luce, ancorchè il sole sia rannuvolato, fate espressa professione di psicologismo, e contraddite a tutti quei luoghi delle vostre opere e di quelle del maestro, in cui si parla dell' ente possibile, come di una forma divina, e si suppone che noi ne abbiamo l' intuito immediato. Nel resto, che tutti abbiano l' intuito immanente di Dio, e non tutti riflessivamente lo riconoscano, non dee fare alcuna meraviglia, poichè è un fatto certissimo e attestato continuamente dall' esperienza, che lo spirito possiede un gran numero di notizie confuse, delle quali non ha coscienza determinata; e che molte di tali notizie nella maggior parte degli uomini non diventano mai distinte, perchè non vi adoperano in modo acconcio lo strumento della riflessione.

« L' ente possibile, che nel sistema di Rosmini è l' oggetto del primo
« intuito, non è *reale*, eppure non è il *nulla* [2]. » Se la figura rettorica della ripetizione avesse virtù di partorir l' evidenza, cotesta vostra sentenza dovrebbe oggimai essere un assioma. « Invano adunque voi con-
« tinuate a ragionare dicendo che se il possibile è *reale*, *il primo con-
« cetto non rappresenta dunque una possibilità mera, ma una realtà, per-
« chè un possibile reale, come possibile, è reale assolutamente*. Confesso
« ch' io non so ben capire il senso di questa vostra espressione; in es-

[1] Pag. 99. [2] *Ibid.*

« sa voi fate le viste di dare al possibile come possibile un' efficacia,
« che non può avere s' egli fosse, come voi dite, un' astrazione sogget-
« tiva del nostro pensiero [1]. » Io non *fo le viste* di dare al possibile un valore assoluto, ma glielo dò in effetto, come risulta da mille luoghi delle mie opere, alcuni dei quali furono da voi menzionati. E come potrei fare altrimenti, quando secondo la teorica della formola ideale, tutti i concetti, come assoluti, obbiettivamente appartengono al primo membro di tal formola, cioè all' Ente, e sono in esso da noi contemplati? Ma l' Idea, che è una, infinita e semplicissima, può solo essere da noi conosciuta in modo finito; e però la riflessione, travagliandosi su di essa, non può asseguirla nella sua intima unità, ma è forzata a considerarla nelle sue attinenze esteriori; le quali essendo realmente moltiplici, ne nasce una moltiplicità nel nostro modo di concepire l'idealità divina; e l' Idea unica dà luogo a molte idee differentissime. Una di queste relazioni estrinseche è appunto quella del possibile; giacchè il possibile è l'ideale divino in ordine alla creazione. La facoltà, che distingue le varie attinenze estrinseche e produce quindi le varie idee, è l' astrazione; la quale non ha già il potere di creare alcun nuovo elemento, come voi supponete, e nemmeno d' introdurre nella conoscenza una distinzione arbitraria e aliena dall' intima natura degli oggetti, ma solo di ridurre a finitezza di contorni, e rendere più spiccati e distinti i lineamenti rudimentali dell' intuito. Imperò, sebbene io consideri l' idea riflessiva dell' ente possibile, come un parto della facoltà astraente, non escludo però la preesistenza di esso nell' intuito, come archetipo divino e universale della creazione; anzi tengo, che se il possibile non avesse luogo in Dio, come archetipo, non potrebbe, come astratto, trovarsi nello spirito umano. « Ma per quanto io v' in-
« tendo sembrami che il possibile come possibile non sia punto reale,
« siccome voi dite; perchè diversamente sarebbe come dire che il non
« reale come non reale sia reale; e così pure il concetto del possibile
« come possibile esclude quello di reale; altrimenti sarebbe ad un tem-
« po e non sarebbe concetto del possibile [2]. » L' idea del possibile si dee considerare in tre modi, cioè come rappresentante, come rappresentazione, e come rappresentato. Come rappresentante è reale in sè stessa di realtà sostanziale, poichè sostanzialmente è lo stesso Dio. Come rappresentazione, essa ha quella realtà che conviene alle relazioni; le quali sono reali, come modi, e non come sostanze; e in ciò consiste la realtà del possibile, come possibile, il quale è una relazione estrinseca della divina natura. Questi due risguardi della realtà propria del prefato concetto, come rappresentante e come rappresentazione, risultano dagli stessi vocaboli, con cui lo esprimete; poichè dicendo *idea del possibile*, la prima voce significa il rappresentante e l' altra suona la

[1] Pag. 99, 100. [2] *Ibid.* 100.

rappresentazione. Resta il rappresentato, il quale si può considerare in due aspetti diversi, cioè come indiviso dalla rappresentazione, o come distinto da essa. Pel primo verso il rappresentato partecipa alla realtà della rappresentazione; ma pel secondo, esso è un mero nulla, ripugnando che lo schietto possibile sussista fuori della sua rappresentazione ideale; e il concetto, che ci facciamo di tale rappresentato, è prettamente negativo, e si fonda sopra una fizione dello spirito, simile a quella che altri fa, quando pensa al nulla, come se fosse qualche cosa. Laonde, come non si può pensare al niente, se non pensando l'ente e simultaneamente negandolo; così non si può pensare al possibile, come rappresentato distinto dalla rappresentazione, se non affermando la sua realtà, per negarla nello stesso tempo.

« Questo medesimo argomento voi lo spiegate meglio là dove dite « che *la possibilità stessa è una somma sussistenza ed una somma realtà, la* « *quale è possibile in quanto si riferisce a un termine estrinseco, ma è reale* « *in quanto questa relazione non potrebbe aver luogo, se non si fondasse in* « *un soggetto reale ed assoluto*. Ma o io non intendo questo vostro argo« mento, o convien dire che non possa essere più chiaramente espres« so il discorso che fa la mente, quando dall' Ente possibile passa al« l'Ente reale, in cui il primo si assolve e si compie[1]. » Questo discorso sarebbe impossibile, se tutti gli elementi, onde consta, non si trovassero già nel primo concetto, da cui muove esso discorso. Ora, se il discorso movesse dall' ente possibile, destituito di ogni sussistenza, lo spirito non potrebbe mai trovare nel suo cammino quella realtà, onde abbisogna per fornire il prefato ragionamento. Il mio discorso dunque non muove dal possibile insussistente per giungere al reale, ma dalla notizia confusa del possibile sussistente per arrivare alla notizia distinta del medesimo. « Lasciando da parte l'improprietà dell'espressione, voi « dite in sostanza ciò che dice Rosmini in un passo da voi poco prima « citato, che *ciò che noi veggiamo per natura è la prima attività, ma priva* « *de' termini suoi, co' quali ella si natura e formasi una real sussistenza;* « o meglio nella conclusione di quel passo medesimo, ove dice doversi « *riconoscere quell'Essere, che è la forma della cognizione, come fornito* « *d'una duplice attività; cioè di un'essenziale colla quale costituisce ed as*« *solve sè stesso, il termine della quale è a noi incognito; e di un'altra, col*« *la quale termina fuori di sè stesso in altri esseri contingenti da lui distin*« *ti, i quali termini vengono presentati alla nostra percezione dal sentimen*« *to*[2]. » Tassando d'improprietà il mio modo di parlare, voi intendete dire probabilmente che non si conforma con quello del vostro maestro; il che è verissimo. Ma permettetemi, sig. Tarditi, che vi faccia avvertire che per chiamare a buon diritto improprio il linguaggio di chi usa una grammatica e un vocabolario diverso dal vostro, bisogna prima

[1] Pag. 100. [2] *Ibid*. 100. 101.

provare che lo stile del Rosmini sia un modello di proprietà italiana e filosofica; sentenza, che non vi sarà fatta buona da nessuno, salvochè da quelli che non sanno parlare nè scrivere in altro modo. Conciossiachè, rispetto all'italianità del dettato, tutti sanno che il Rosmini ne è lontanissimo; perchè i suoi libri sono lardellati e indanaiati a bizzeffe di franzesismi e di barbarismi di ogni colore. E se vi paresse che io erri a esprimere questo giudizio, trattandosi di un uomo così degno di stima, notate bene che voi mi ci costringete; imperocchè io abborrisco naturalmente dal notare e censurare le imperfezioni dell'altrui scrivere, sovrattutto quando si tratta di autori dotti e riputati, purchè altri non pretenda di proporli, come esemplari autorevoli e irrefragabili di elocuzione. Ma siccome voi m'imputate di non saper significare con proprietà i miei pensieri, perchè non uso il lessico del vostro maestro, mi sarà lecito il rispondere che io scrivo in italiano e non in rosminiano. Quanto all'esattezza scientifica nell'uso dei termini, io credo di osservarla in ordine al mio sistema, come il Rosmini l'osserva riguardo al suo; con questo divario però, ch'egli travolge la più parte dei vocaboli filosofici, e li piglia in senso alieno dal significato ordinario, laddove io procuro al possibile di accomodarmi all'usanza. Così, per cagion d'esempio, le voci *ente*, *oggetto*, *forma*, *atto*, *modo*, *essenza* e simili si dilungano dalla loro significanza comune assai più nella consuetudine del Rosmini, che nella mia; il quale si scosta dall'uso, eziandio nelle frasi; e molte ne ha, che sono quasi sacramentali e impossibili a capirsi da chi non sia iniziato ai misteri della vostra setta; com'è, per cagion di esempio, quella che voi spesso adoperate, dicendo che l'ente possibile *si assolve e si compie in Dio*. La stranezza di tali locuzioni, e in generale di tutto il vostro linguaggio, nasce dall'indole del sistema che professate; il quale, fondandosi in un'assurda distinzione del reale dall'ideale, non può parlar come il popolo; perchè il dizionario del popolo e di tutti gli uomini abbraccia le cose come idee e le idee come cose, e presuppone la medesimezza dei due ordini. Voi avete un esempio della stranezza del linguaggio rosminiano nel brano medesimo che citate; imperocchè, quando l'autore del Nuovo Saggio dice che *noi veggiamo la prima attività, ma priva de' termini suoi*, io vi domando che cosa egli intende per *termini*. Se vuol dir *confini*, ne seguirebbe che per sussistere fa d'uopo esser limitato, che Dio sussiste perchè ha dei limiti, che noi in tanto non apprendiamo la sua sussistenza, in quanto non ne afferriamo la limitazione, e ch'egli è non già infinito, ma indefinito solamente. Se vuol significare il costitutivo di una relazione, egli è chiaro essere impossibile il conoscere razionalmente una relazion qualsivoglia, senza avere qualche notizia dei termini, onde risulta. Se infine, chiamando un oggetto dotato di *termini*, vuol indicare ch'esso è determinato, cioè concreto, la sua frase contraddice a sè stessa; poichè ogni atti-

vità essendo individuata e concreta di sua natura, egli è impossibile l'avere un intuito qualunque della prima attività, senza vederla comechessia nei termini suoi, che è quanto dire nella sua concretezza. Perciò io vi fo questo dilemma: o l'ente possibile, nella prima apprensione che abbiamo di esso, si affaccia allo spirito, come attivo, o no. Se si affaccia come tale, lo spirito l'afferra nella sua concretezza, e quindi nella sua sussistenza; perchè il concreto, essendo l'opposto dell'astratto, dee sussistere. Nè importa che tale attività sia da noi appresa in modo imperfetto; perchè anche l'intuito, che noi abbiamo quaggiù della sussistenza divina, è limitato e difettuosissimo; ma ciò non toglie che per esso la realtà assoluta non ci sia conta immediatamente, come ci è nota quella di una nubilosa, che sebbene in sè medesima sia di tal grandezza da spaventare la più ardita immaginazione, si riduce per l'occhio nudo a un punto albido e tenuissimo, che si perde nel vano del firmamento. Se poi negate che la prima apprensione dell'ente possibile ce lo porga come attivo, oltre che contraddite all'espressa dottrina del vostro maestro, vi togliete assolutamente il modo di conoscerlo come tale, eziandio raziocinando e sillogizzando in eterno; perchè il raziocinio non può somministrare alcun elemento, che non si trovi virtualmente nelle premesse. Voi potete adunque chiarirvi chi parli più propriamente e discorra più dirittamente fra me e il vostro maestro. Io dico che il possibile, essendo una relazione, dee avere due termini; l'uno estrinseco, che è la cosa creabile, e l'altro intrinseco, che è l'ente creatore, cioè un soggetto reale e assoluto; e ne inferisco che la nozione di esso possibile, fin dal primo istante ch'ella si affaccia allo spirito, dee acchiudere questi due elementi. Il Rosmini all'incontro considera la nozion del possibile, come esprimente un'attività senza sussistenza, che è quanto dire un'attività non attiva; e da questa attività, che non sussiste, egli vuol cavare raziocinalmente un dato affatto nuovo e sostanzialmente diverso, qual si è quello di sussistenza. Lascio stare il tenore affatto panteistico del brano da voi citato; perchè se Iddio e *gli esseri contingenti* sono *due attività* del medesimo essere, e ne costituiscono il termine, ne segue che v' ha in natura un solo Ente, che è Dio e mondo unitamente [1]. Nè voi potete cansare questa orribile conseguenza, che aprendo l'adito ad un'altra non meno assurda; cioè distinguendo nume-

[1] Il passo citato contiene un saggio della proprietà dello stile rosminiano, che merita di essere avvertito. « L'autore dice che l'essere è fornito di una duplice attività, cioè di « una essenziale, colla quale costituisce ed assolve sè stesso, il termine della quale è a noi « incognito; e di un'altra, colla quale termina fuori di sè stesso *in altri esseri contin-* « *genti.* » (*Nuovo Saggio*, tom. III, p. 114). Secondo tutte le grammatiche del mondo, questo discorso non ha senso, o vuol dire che l'essere possibile, assoluto e compiuto in sè stesso, cioè Dio, è anche un essere contingente. Egli è singolare che il sig. Tarditi citi appunto queste parole in un luogo, dove mi accusa, senza ragione, d'improprietà. Sarò io temerario affermando, ch'egli è difficile il trovare uno scrittore più improprio del Rosmini, quando paralogizza, e una setta più cieca e più presontuosa della rosminiana?

ricamente l'ente possibile da Dio, facendone una forma creata, e piantando su questa forma la cognizione assoluta del vero fra gli unanimi applausi dei nullisti e degli scettici.

« La *realità* non è compresa nel concetto del possibile, o non è che « potenziale, la quale non è realità: egli è reale, per dirlo con una vo« stra espressione, in *potenza*, *quasi per un atto incoato*, *che predispone* « *e presagisce l'atto compiuto* [1]. » La potenza, essendo un atto incoato, importa la sussistenza; giacchè ogni atto è concreto e quindi sussistente. Il che è tanto più irrepugnabile, che giusta i principii della sana filosofia dinamica, l'atto incoato, costitutivo della potenza, è la stessa sostanza della forza, a cui appartiene, e quindi s'immedesima colla sua realtà e concretezza. « La *realità* non riguarda il possibile stesso, ma il « concetto, il quale è bensì soggettivamente reale nella mente d'ogni « essere ragionevole, ma questa realità non è compresa nel concetto « stesso, come voi mostrate di credere dicendo che *l'idea dell'Ente idea-* « *le dee rappresentare sè stessa e quindi la propria sussistenza.* Perchè « non mi negherete, spero, che un atto qualunque dell'intendimento « ci fa conoscere sì l'oggetto suo nel qual termina, ma non ci fa cono« scere sè stesso. E quand'anche me lo negaste, e per non entrare in « un'altra questione io vi concedessi provvisoriamente che l'idea del« l'Ente ideale rappresenti la propria sussistenza, non se ne vantagge« rebbe punto il vostro argomento; infatti la sussistenza da quell'idea « rappresentata sarebbe la *sussistenza subbiettiva* dell'intuito stesso, « della quale non si fa questione, ma non la *sussistenza obbiettiva* del« l'ente ideale intuìto, della quale propriamente si tratta [2]. » Ecco una di quelle frequenti dichiarazioni, con cui confessate il vostro psicologismo. Imperocchè, se la sola sussistenza, che si trovi nell'apprensione dell'ente possibile, è l'atto dell'intuito che lo apprende, ne segue che il valore di tal concetto si fonda tutto sull'autorità dell'intuito; e che spetta all'intuito il legittimare la notizia dell'ente, non alla luce di questo il convalidare la capacità dell'intuito. Ciò posto, l'ente possibile, come cosa sussistente, è una semplice qualità o proprietà dello spirito umano, inerente alla sua sostanza; onde si dee dire che l'evidenza rampolla dal soggetto intuente, non dall'oggetto, e che questo non risplende di propria luce. Ma in tal caso, come evitare il dubbio assoluto? Vero è che voi affermate il contrario ogni qual volta vi occorre, senza un ritegno e uno scrupolo al mondo; e negate col vostro maestro che l'ente possibile, benchè insussistente fuori della nostra mente, sia una mera qualità di essa. Ma siccome le due sentenze fanno insieme alle pugna, in vece di pigliare con una fava due colombi, secondo il proverbio, non potete pur prendere un colombo con due fave.

« E perchè dall'un canto l'essere possibile che si fa da noi intuire.

[1] Pag. 101. [2] *Ibid.* 101, 102.

« che splende in noi e ci illumina al conoscere non dipende da noi, è
« da noi distinto; e dall' altro canto, com' essere puramente mentale
« non ha una realità propria; perciò dalle esigenze di lui siamo con-
« dotti per via di raziocinio a concepire un Ente assoluto reale, di cui
« l' Essere ideale forma l' Idea eterna o l' Intelligibile, come dite voi, la
« Sapienza eterna che secondo i buoni antichi regge e governa l'uni-
« verso mondo, quella sapienza che Dio aveva con sè quando creava
« tutte le cose, la Ragione eterna di cui la nostra è una partecipazione.
« In questo senso si può dire che l' Essere possibile è reale, ma non in
« sè stesso, bensì in Dio come sua Idea o Ragione eterna, e nel quale
« per conseguenza il Primo ideologico (o come voi dite *psicologico*,)
« s' identifica (quanto alla sostanza) col Primo ontologico, sicchè Dio è,
« se così volete chiamarlo, il Primo filosofico. Ma a questo concetto del-
« l' Ente possibile, come reale in Dio, secondo Rosmini, non si eleva la
« mente se non in un atto secondo; nell'atto primo essa non intuisce
« l' Essere che come possibile [1]. » Egli è falso che la mente possa *ele-
varsi* con un atto secondo a un concetto, che non si trovi almeno con-
fusamente nell' atto primo della conoscenza; perchè altrimenti saria
impossibile lo spiegare questo passaggio. Il nesso logico fra due con-
cetti diversi e distinti non può essere altro, che la loro inseparabilità in
una notizia confusa e primitiva; e perciò, rispetto al mero intuito, tutti
i giudizi sono sintetici, salvo un solo, benchè in ordine alla riflessione
siano analitici. Il discorso della mente è appunto l'analisi di quella sin-
tesi primigenia. Togliete tal sintesi, e il trapasso da un concetto all'al-
tro sarà psicologicamente impossibile, logicamente arbitrario e capric-
cioso. Il vostro maestro, per cavare dal suo ente possibile il reale con-
tingente, ricorre al sentimento, che non può partorire nulla d' intellet-
tivo; e per trarne la realtà divina, mette mano ai principii di sostanza
e di causa; quasi che questi principii derivati dall'idea di esso ente
possibile possano avere un valore obbiettivo e assoluto, se tal ente non
è fornito di realtà. Se dunque parlate di passaggio assoluto da un con-
cetto all'altro, esso non ha e non può aver luogo in nessun modo, per-
chè ogni elemento conoscitivo ci è dato simultaneamente dall' imma-
nenza dell' intuito. Se poi discorrete del transito, per cui lo spirito pas-
sa dalla cognizione confusa alla distinta, e per tal rispetto distinguete
un primo e un secondo atto conoscitivo, il negozio corre al rovescio di
ciò che voi pensate; e la mente travalica dal reale assoluto al possibi-
le, non da questo a quello. E come volete ch'ella cammini a ritroso, a
uso dei gamberi, quando il vostro maestro confessa espressamente che
per avere una idea schietta e distinta dal possibile, bisogna astrarre dal
reale tutti gli elementi, che vi si contengono, salvo il comunissimo?

« E poichè in Dio l' Ente possibile s' identifica coll' Ente reale, sicchè

[1] Pag. 102.

« l' uno e l' altro non sono che due forme, sebbene inconfusibilmente
« distinte, dello stesso Ente Assoluto; la questione fra di noi si riduce
« dunque a sapere, se Dio, creando l' uomo, a lui si manifesti com'En-
« te reale e possibile insieme, o se quella luce, con cui Dio illumina o-
« gni uomo che viene a questo mondo, sia solamente l' Essere ideale
« o possibile [1]. » Non insisterò sulle due forme divine *inconfusibilmente* distinte, dal Rosmini introdotte contro l' unanime consenso della filosofia ortodossa; perchè mi affido che dopo le cose discorse voi rinunzierete a quest' asserzione paradossastica. Ben direste che *la quistione fra di noi si riduce a sapere se Dio creando l' uomo a lui si manifesti com' Ente reale e possibile*; se stante le ragioni allegate, tal quistione non fosse risolutissima al parere di ogni giudizioso. Imperocchè, se Iddio, creando l' uomo, gli si manifesta in virtù dell' atto creativo, si dee manifestare, come creante, che è quanto dire come Ente reale e assoluto; giacchè non voglio supporre che aggiudichiate la virtù creatrice all'ente possibile. Nè lo schietto ente possibile basta a produrre la *luce* dell' intelletto; poichè, come apparisce dalle cose dianzi stabilite, il possibile non è che un' estrinseca attinenza dell' ideale o intelligibile; in cui il vero lume mentale è riposto. Ora la notizia dell' ente ideale, rappresentandocelo, come assoluto, necessario, eterno, indipendente da noi e da ogni spirito creato, ce lo porge eziandio come sussistente; atteso che quelle prime doti importano una realtà suprema. Quando voi dite che l' ente ideale non ci mostra i suoi *termini*, e quindi non apparisce come reale, giocate d' equivoco; imperocchè, se sotto il nome di *termine* intendete un' impression sensitiva, vi dichiarate schiettamente sensista, facendo dipendere dal senso la nozion del reale; se mirate all'essenza effettiva, provate più che non volete; giacchè a tal patto non potremmo apprendere la sussistenza dei corpi, nè quella del nostro proprio animo, quando l' essenza reale degli uni e dell'altro ci è al tutto nascosta. D' altra parte, l' Ente assoluto, essendo, come ideale, paragonabile alla luce, si può, come reale comparare al sole; con questo divario però, che tutto essendo uno ed identico perfettamente nella divina natura, per quanto essa è razionalmente conoscibile, il luminare ed i raggi, cioè il reale e l'ideale, sono al tutto indivisi l'uno dall'altro.

« A chiarire quale dei due modi sia il vero, giova osservare che per
« rispetto all' Essere l' intelletto è una forza passiva, che cioè l' uomo
« non afferra già l' Essere con un atto, con uno sguardo suo proprio,
« col quale debba vedere l' Essere quale egli è, come reale e come pos-
« sibile; ma il contrario, che è Dio o l' Essere che si manifesta all' uo-
« mo, e gli si manifesta sì e come vuole. Quindi sebbene alla riflessio-
« ne ontologica Dio sia ad un tempo e l' Ente reale e l' Ente ideale; non
« sèguita da ciò ch' egli debba a noi manifestarsi sotto amendue le for-

[1] Pag. 102, 103.

« me, e non sotto una sola [1]. » Una forza schiettamente passiva ripugna, poichè l'essenza di ogni forza consiste nell'essere attiva. Vero è, che quando una forza creata opera, in ordine a Dio, conoscendolo od amandolo, non si può dire che essa sia attiva come negli altri casi; chè altrimenti Dio sarebbe passivo; l'azione e la passione nelle creature essendo correlative fra loro, e un soggetto che opera importando un oggetto che patisce, e scambievolmente. Per evitare gli equivochi uopo è distinguere l'attività in sè stessa dal termine, in cui opera. Ogni forza creata è attiva in sè medesima; ma quando l'oggetto dell'azione è Dio, l'attività non importa alcuna passione nel termine, a cui si riferisce, anzi diventa passività verso di esso, senza però dismettere la propria natura. La cagione si è, che l'attività creata è un effetto della virtù creatrice; onde nel giro delle cause seconde ella è una passività assoluta rispetto al primo Agente, da cui procede, e l'essenza di essa, non che contraddire alla passività medesima, è tutt'uno con essa; perchè azione e passione solamente ripugnano, quando versano nello stesso ordine della necessità o della contingenza. L'intuito dunque è sommamente attivo in sè stesso, come quello, che è l'atto primo della forza intellettiva; ma siccome tale attività pertiene all'ordine delle cause seconde, e rampolla, come la sostanza stessa dell'animo umano, dalla virtù creatrice, ella non importa alcuna passione nell'oggetto intuìto, che crea esso animo, lo rende attuoso, e gli si manifesta, informandolo colla propria efficacia. Da ciò si dee conchiudere, che sebbene l'intuito non importi alcuna passione nel suo oggetto assoluto, *lo afferra* però *con un atto*, *con uno sguardo suo proprio*; onde non so capire come neghiate una cosa tanto chiara; giacchè, se l'atto, che afferra l'idea dell'Ente, non è proprio dell'intuito, a chi potrà appartenere? A Dio forse? Ma in tal caso l'intutto umano sarebbe Dio, e voi vi chiarireste panteista nè più, nè meno di Amedeo Fichte. D'altra parte, benchè l'atto apprensivo dell'Idea, sia proprio dello spirito, come causa seconda, non ne segue però che esso non appartenga per un altro rispetto alla Causa prima; e che quindi non si possa dire con verità che *è Dio o l'essere che si manifesta all'uomo*, *e gli si manifesta sì e come vuole*. Imperocchè l'atto intuitivo e umano essendo un effetto dell'atto creativo e divino, l'apprensione dell'oggetto, fatta dal primo, si accoppia colla manifestazione dell'oggetto medesimo causata dal secondo, come risultato immediato di essa. Vi concedo ampiamente che *Dio si manifesta all'uomo sì e come vuole*, purchè voi concediate a me che non gli si manifesta, nè gli si può manifestare in modo contraddittorio, secondo che farebbe, se gli si rivelasse come ideale e non come reale; giacchè l'idealità e la realità non sono meglio separabili, che la tondezza ed il circolo. Osservate infatti ch'egli è impossibile allo spirito umano il

[1] Pag. 103.

pensar l'ideale, senza concepire simultaneamente questa idealità, come qualche cosa, e quindi come reale; e che medesimamente non si può pensare il reale, se non come pensabile e quindi come ideale. Tanto che l'ideale e il reale sono indissolubilmente uniti nel pensiero nostro, come nell'Assoluto, e l'uno nell'altro si trasforma per un processo dialettico, che qui mi contento di accennare, e che rappresenta la medesimezza obbiettiva di quei due attributi nel modo più perfetto, che possa aver luogo, rispetto alla natura finita delle menti create in universale e alla condizione terrestre degli spiriti umani in particolare. Il qual processo dialettico non potrebbe aver luogo, se da un canto l'unità perfetta del reale e dell'ideale non fosse, per via dell'intuito, presente al nostro intelletto; e se dall'altro canto la distinzione introdotta fra loro non avesse una base obbiettiva nell'Assoluto medesimo. Ma questa distinzione non riguarda il reale e l'ideale in sè stessi, come vuole il Rosmini; perchè l'ideale in sè medesimo, essendo la relazione del reale seco stesso, come dotato d'intelligenza, esclude ogni sorta di effettivo distinguimento. Non può dunque riferirsi ad altro, che alla relazione estrinseca dell'ideale verso il nostro spirito; imperocchè l'ideale divino non potendo essere appreso da noi, se non è in commercio colla nostra apprensiva, lo distinguiamo per questo verso dal reale; e la distinzione è obbiettiva, perchè tocca un'attinenza estrinseca, accidentale, ipotetica, che presuppone il fatto libero della creazione. Ma tale attinenza non riguarda l'ideale in sè stesso, e non induce nessuna distinzione effettiva fra di esso, così considerato, e il reale, come i Rosminiani pretendono. Ora il processo dialettico non divide l'ideale dal reale in altro modo; perchè ogni qual volta esso contempla l'ideale assolutamente, cioè in sè stesso, lo apprende come affatto identico al reale; e non ne lo distingue, che in ordine alla relazione esteriore. Brevemente, il processo dialettico unifica e distingue il reale e l'ideale per diversi rispetti, e non può aver luogo fuori di queste due operazioni; giacchè senza distinzione non si darebbe processo, e senza unità la conclusion del processo non sarebbe la medesimezza dei due attributi. Ora le due operazioni dialettiche dello spirito si riscontrano a capello colla natura dell'oggetto; imperocchè l'unità della conclusione risponde alla medesimezza dell'ideale intrinseco col reale; la moltiplicità del processo si ragguaglia colla distinzione effettiva del reale dall'ideale estrinseco, cioè dalla sua estrinseca relazione colle menti create. Dal che risulta un nuovo argomento per dimostrare che l'ordine delle cognizioni risponde all'ordine della realtà. Che se al Rosmini è paruto il contrario, ciò nacque dall'aver egli confuso l'ideale estrinseco coll'intrinseco; confusione non evitabile da chi non ha penetrato il processo dialettico dello spirito umano, e quindi non ha avvertito che quanto è indubitata la distinzione logica, trattandosi della idealità estrinseca,

tanto essa ripugna, se si parla dell' interiore. Se non che il Rosmini, per essere conseguente a sè stesso da questo lato, non avrebbe dovuto introdurre in Dio la distinzione reale delle sue forme; e facendolo, rese omaggio, senza addarsene, alla dottrina da lui impugnata, secondo la quale l'ordine delle cose risponde a quello delle cognizioni.

» Dio è liberissimo, la *creazione* è una *produzione assoluta e libera.* « Ora non sarebbe libera in qualche parte la creazione delle nature « intelligenti, se Dio per farle tali dovesse loro mostrarsi e com'Ente « reale e com' ideale, e non semplicemente sotto questa seconda for- « ma [1]. » La libertà divina non si estende alle cose, che ripugnano; qual si è la separazione del possibile dal sussistente, dell' ideale dal reale. Iddio può creare o non creare, creare una spezie di esseri più tosto che un'altra; ma posto che voglia dar l'esistenza a una data spezie, non può contraddire alla loro essenza ideale; giacchè l'essenza ideale delle cose create è immutabile e s' immedesima colla divina. Nello stesso modo che, traendo dal nulla uno spirito intelligente, Iddio non può negargli l' intuito naturale di sè stesso, perchè in questo intuito risiede la forma essenziale dell' intelligenza, e una mente destituita di tale intuito non sarebbe mente; così egli non può rivelarsi all' intelletto come ideale e possibile, senza manifestarglisi eziandio come reale, perchè l' idealità e la possibilità necessariamente importano la realtà e la sussistenza. La libertà della creazione riguarda solo il contingente, non il necessario, riguarda la materia o sostanza delle cose creabili, non l' idea che vi s' impronta; ora l' inseparabilità dell' ideale dal reale divino e del possibile dal sussistente assoluto appartiene agli ordini della necessità, non a quelli della contingenza; essa dunque non soggiace alla libertà dell'atto creativo. Altrimenti dovreste dire che quando Iddio attua colla creazione del mondo corporeo le ragioni del calcolo e le proporzioni matematiche, egli possa alterarle e mutarle, segregando le une dalle altre a suo piacimento; come sarebbe, se verbigrazia, egli formasse una sezione conica, a cui le proprietà e virtualità geometriche, proprie di tal figura, in qualche parte mancassero.

« La mente nell' intuito non afferra l'Ente se non come le si rappre- « senta, come a lei si manifesta, cioè come possibile o iniziale, e non « come reale e terminato; ed è solo con un atto secondo che la nostra « mente dalle esigenze del possibile discorre al reale. Quindi non de- « vesi dire che *il concetto primitivo dev' essere il reale*. Il concetto primiti- « vo dev'essere *reale*, ma non *il reale*. Il vostro modo di esprimervi « parmi difettoso, perchè *il reale* non è un concetto, ma è l'oggetto « di un concetto o meglio di un giudizio. Il possibile sì che è un con- « cetto, un'idea, ma l'idea presa non come intuito o atto della mente. In- « fatti *Ente possibile*, *Ente ideale*, *idea dell' Ente* sono nel fondo la stessa

[1] Pag. 403.

« cosa [1].» Quando dite che *il reale non è un concetto, ma è l'oggetto di un giudizio*, voi intendete certo per *concetto* l'atto intuitivo della mente, e non il termine estrinseco di tal atto ; imperocchè , se voleste significare l'oggetto della cognizione , dovreste avere il reale per un *concetto* non meno che il possibile. Ma quando soggiugnete che il possibile è un vero *concetto*, perchè è *l' idea presa non come intuito o atto della mente*, voi date alla parola *concetto* un senso differentissimo, sinonimandola coll'idea obbiettiva, e non già colla percezione intellettiva. Vi par egli che il dare a uno stesso vocabolo due significazioni contrarie nello spazio di cinque righe sia un parlare propriamente ? Vi sembra pure che sia favellare con precisione il dire che il reale *è l' oggetto di un concetto o meglio di un giudizio* ? Questo equivoco fraseggiare, che avete apparato dal vostro maestro, non indica egli la fluttuazione, in cui si trova il vostro spirito, fra le conseguenze logiche dei principii che professate, e l'assurdità delle loro conseguenze? Infatti da un canto i vostri principii vi obbligano a negare che il reale sia un concetto , e a considerarlo , come un mero giudizio ; ma dall'altro canto anche i bimbi sanno che ogni giudizio non è altro , se non la sintesi di più concetti. Voi per venir quasi a patti colle due opposte sentenze, e contentar tutto il mondo , pigliate il partito di dire che *il reale è oggetto di un concetto o meglio di un giudizio*. Ma io non vi posso far buona questa condiscendenza eccessiva , nè consentir che tenghiate il piede in due staffe : laonde desidero che, lasciato da parte il vostro *meglio* , e ogni altro simile temperamento, mi diciate in modo preciso, se il reale sia o non sia l'oggetto di un concetto. Se lo è, il vostro sistema è spiantato dalle radici. Se non lo è, vi conviene affermare che il giudizio non è una semplice composizione organica di concetti, e che contiene qualche elemento cieco e non intellettivo; il che non vi verrà consentito da nessun logico del mondo, da Gotama e da Aristotele sino al nostro Galluppi. Oltrechè dovrete ripugnare all'evidenza; perchè siccome voi ed io e tutti gli uomini parliamo del reale , ci bisogna pensarlo , nè possiamo pensarlo , senza un concetto e un giudizio ; non potendo darsi il menomo atto cogitativo, senza l' intervento della facoltà di concepire e della potenza di giudicare. Quanto a me , io vi concedo volentieri che il reale, oltre all'essere oggetto di un concetto, sia anche oggetto di un giudizio ; perchè al parer mio l' idea e il giudizio sono inseparabili. Infatti ogni idea affermando sempre sè stessa, come idea, e il giudizio essendo un'affermazione , l' idea importa in ogni caso un giudizio. In virtù di questa autonomia giudiziale dell' idea , l' ideale è inseparabile dal reale assoluto, e il concepito dal giudicato; secondo che potete raccogliere dalla stessa idea dell'ente possibile; il quale, affacciandosi allo spirito , come obbiettivo , necessario , assoluto , afferma sè stesso, e si

[1] Pag. 104.

mostra come reale per un giudizio intrinseco e divino, che ripetuto dalla riflessione, diventa umano.

« La ragione che soggiungete, cioè *il reale solo è reale e diventa pos-* « *sibile coll'astrazione*, non prova la verità della vostra sentenza, men- « tre *il reale non diventa e non può diventar possibile per la forza di* « *nessun' astrazione*. L'astrazione non può nulla sugli oggetti, ma solo « sulle percezioni e sulle idee degli oggetti stessi [1]. » Credete forse, sig. Tarditi, che dicendo *il reale solo essere e diventar possibile coll' astrazione*, io voglia conferire all' uomo la facoltà veramente maravigliosa di trasformare gli oggetti reali in meri possibili? La qual facoltà non è nulla meno che la virtù di annientar le esistenze, propria di Colui, che le trasse dal nulla. Se voi interpretate in tal forma i miei pensieri, non mi stupisce il vedere che li ripudiate, promettendovi una facile e sicura vittoria. Quando io dico che *il reale diventa possibile per astrazione*, parlo del concetto che ne abbiamo, e uso il linguaggio comune a tutti i filosofi, inteso da tutti i leggenti, e direi persino dai Rosminiani, se voi frantendendomi per tal modo, non mi faceste toccar con mano il contrario. L'astrazione muta il reale in possibile per due modi; cioè, separando esso possibile dalla realtà creata, che ne è l'effettuazione contingente, e distinguendolo dalla realtà increata, che ne è il fondamento necessario. La prima generazione astrattiva del possibile è ammessa in termini espressi dal vostro maestro, come apparisce dai luoghi allegati di sopra. Voi medesimo la concedete, aggiugnendo che « se l'oggetto da noi percepito e giudicato reale noi lo pensiamo pu- « ramente, senza pensare alla sua attuale esistenza, allora sì che ci ri- « mane la sola possibilità di lui, ci rimane cioè il concetto di quell'en- « te come possibile, non più come reale [2]. » Se non che egli è falso che il residuo di questa astrazione sia il possibile privo di realtà; perchè, separandolo dal reale contingente e creato, non potete già sequestrarlo egualmente dal reale necessario e increato. Perciò quando con un nuovo processo astrattivo voi distinguete il possibile dallo stesso reale assoluto, non li segregate già mentalmente, contraddicendo all'intima loro essenza, ma avvertite in modo distinto la possibilità schietta, pensandone l'indivisa realtà solo confusamente. E ciò non può far meraviglia; perchè dovendo l'ordine delle cognizioni rispondere a quello delle cose, l'astrazione non può esercitarsi sulle cose inseparabili per forma, che si pensi alle une, senza pensare affatto alle altre; ella può solo far conoscere alcune di esse distintamente, mentre la notizia delle altre è ancora ravvolta nella confusione primigenia e intuitiva. Ma questa distinzione medesima, (differentissima dalla separazione eziandio mentale,) non potrebbe aver luogo, se non avesse un fondamento obbiettivo. Il quale nel nostro caso è l'attinenza estrinseca dell'ideale

[1] Pag. 104, 105. [2] *Ibid*: 105.

verso il creato; attinenza, che dipendendo dal fatto libero della creazione, è realmente distinta dall'ideale in sè stesso, e quindi permette allo spirito umano di distinguere nei termini sovrascritti il possibile dal reale assoluto. Notate infatti che l'ideale e il possibile, in quanto appartengono semplicemente alla divina essenza, e sono privi di ogni rispetto verso il creato, non sono da noi apprensibili; giacchè il nostro spirito, essendo anch'egli una creatura, non può spogliar tali termini dei loro riguardi verso la creazione. Noi perciò veggiamo l'ideale e il possibile colle loro relazioni verso il creato; le quali essendo estrinseche, dipendenti dal fatto libero della creazione, e distinte realmente da esso ideale e possibile in sè medesimi considerati, ci porgono una base sufficiente per distinguere, astratteggiando, l'ideale e il possibile dal reale increato, concentrare a proprio talento l'attenzione sui due primi concetti, e pensare all'ultimo solo in quel modo più o meno confuso, che è proprio dell'intuito e della riflessione nei primi gradi del suo esercizio.

Voi entrate quindi a paragonare il vostro sistema con quello di alcuni filosofi tedeschi, e affermate che le mie obbiezioni militano soltanto contro il panteismo germanico [1]. In prova di che osservate che la taccia di nullismo data da me alla vostra dottrina è solo applicabile alla formola A — A, colla quale alcuni panteisti alemanni vogliono esprimere il *pensiero puro*, ovvero *l'essere non essere*, che come dite benissimo, sono un vero nulla; ora *l'essere ideale che il Rosmini pone come punto di partenza e base di tutto l'umano sapere*, non può, secondo voi, acconciarsi alla detta formola. Ma perchè non può accomodarvisi? Forse per le ragioni, che avete allegate? Ma, come potete oggimai avvertire, non ve ne ha alcuna che regga a martello. Tutti i ragionamenti da me orditi per dimostrare che il Rosmini non può fuggire il nullismo, se non rendendosi panteista, rimangono intatti; tanto che io mi risolvo, finchè non arrechiate qualche cosa di meglio, che la formola del Bardili faccia benissimo al caso per esprimere il sistema del vostro maestro. E mi è facile il chiarirvene, applicando le cose già dette alla formola, colla quale voi credete di poter esprimere appositamente la vostra dottrina, e mettere in sodo il divario che corre fra di essa e quella del Bardili. « Se io dovessi, » dite voi, « rappresentare con una formola questo processo» (cioè il vostro,) « mi servirei forse di questa A -|- B ∸ B; « dove A -|- B esprime l'ente possibile attuato, — B il pensiero puro astraente dall'atto della sussistenza, come -|- B esprime il pensiero affermante l'atto della sussistenza dell'essere possibile espresso da A [2]. » Per rendere ancor più precisa, e se è fattibile, ancor più rosminiana, la vostra formola, permettetemi che io ci aggiunga il segno G per esprimere la realtà assoluta, (di cui non fate espressa menzione,) tessendo

[1] Pag 105, 106, 107. [2] *Ibid.* 105.

essa formola in questi termini: $A - C + B - B$. Non vi pare che essa corra a meraviglia? $A - C$ è l'ente possibile, senza il reale assoluto, e conforme al concetto, che voi ne avete. Questo ente possibile, privo di realtà necessaria, acquista una realtà contingente, mediante $+ B$: l'astrazione le toglie l'acquisto, per mezzo di un annientamento mentale della sussistenza finita, espresso da $- B$: il residuo è nè più nè meno $A - C$., cioè l'essere schiettamente possibile, senza realtà di sorta. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere, se $A - C$ equivalga all'$A - A$ del Bardili, e se quindi non si possa fare questa equazione: $A - C = A - A$. Voi lo negate ed io l'affermo; e per provarvelo non voglio altre ragioni, che il vostro processo medesimo. Imperocchè, quando voi dite $A + B$ intendendo per A il possibile e per B la realtà contingente, senza far motto della realtà necessaria, e tuttavia avendo il possibile per necessario e per assoluto, non è egli chiaro che la realtà dello stesso genere è sottintesa dal segno, con cui esprimete il possibile? Il vostro $A + B$ equivale dunque ad $A + C + B$, e aggiugnendovi $- B$ resta $A + C$ come equivalente di A. Ma se $A = A + C$, ne segue che $A - C = A - A$, che è appunto la formola alemanna da voi riprovata. Io non veggo come possiate uscire da queste angustie, se non negando che A sia equivalente di $A + C$, e sforzandovi di mostrare che $+ C$ aggiunge ad un A un elemento positivo, che in esso non si rinviene, cioè la sussistenza assoluta. Ma io vi ripeto la domanda già fatta più volte, se questa sussistenza sia un concetto o no. Se non è un concetto, che è quanto dire una cosa pensabile, la quistione è finita; poichè le formole e le equazioni, di cui parliamo, (come ogni equazione e formola scientifica,) debbono aggirarsi sui concetti, nè possono riferirsi alle cose, se non in quanto esse sono pensabili e pensate. Se è un concetto, voi siete rovinato doppiamente; sia perchè in questo caso il reale è un'idea non meno del possibile, e non può nascere dal giudizio, se non in quanto già lo precede; e perchè voi siete in tal presupposto obbligato ad includere questo concetto nella vostra formola, e a dire $A + C = A$, riuscendo così alla sentenza del Bardili, come avete veduto. Affermerete forse che niente vi obbliga a dire $A + C = A$, ancorchè C sia un concetto? Ma in tal caso vi contraddirete, perchè la sola ragione, per cui la vostra scuola escluda e possa logicamente escludere dal concetto del possibile quello del reale, sta nel negare che il reale sia un concetto; perchè, dato il contrario, siccome il perno del vostro sistema consiste nell'affermare che l'idea dell'Ente è la forma unica e fondamentale dello spirito umano, voi siete obbligato a considerare tal forma come rappresentativa dell'Ente sotto ogni rispetto intellettivo, e perciò qual reale e qual possibile. Aggiugnete che, trattandosi del reale assoluto, non potete nemmeno ricorrere al misero rifugio del sentimento; come fate, quando si parla delle cose create; perchè sarebbe

troppo assurdo il dire che noi sentiamo la realtà increata, e che questa possa essere comechessia sensibile [1]. E ancorchè la sentiste, come potreste affermare esser ella necessaria e assoluta? Il necessario e l'assoluto possono forse scaturire dal sentimento? O possono nascere dal mero possibile, se questo è una forma della mente umana, e non sussiste fuori di essa mente? E se derivassero dal mero possibile, quando voi applicate questo concetto alle cose finite, non dovreste pure asserire che esse sono necessarie e assolute? Imperocchè, se il mero possibile ha le note di necessità e di entità assoluta, come suo proprio corteggio, egli dee portarle seco dovunque, e comunicarle a tutte le cose, a cui si applica. E allora, come potrete evitare il panteismo? Vedete quanti assurdi rampollano dalla vostra sentenza! I quali tutti si cansano, se considerate il possibile, come una appartenenza intrinseca e come una relazione estrinseca del reale assoluto. Come appartenenza intrinseca, il possibile è necessario e assoluto, perchè è l'archetipo generico e specifico del creato, e fa parte di Dio stesso. Come relazione estrinseca, presupponendo il fatto libero della creazione e l'esistenza contingente delle cose finite, non è assoluto, nè dotato di altra necessità, che ipotetica e condizionata. Ma nei due casi il concetto del possibile è inseparabile da quello del reale assoluto; onde segue che A essendo l'equivalente di A + C, voi siete costretto di far buon viso alla formola del Bardili, non ostante la ragionevole paura che ne avete.

Veduto che la vostra formola s'accorda a capello con quella del filosofo tedesco, mi resta a mostrarvi che la mia non può ambire il medesimo onore, come voi sentenziate, dicendo che per me « la *possibilità* « è la *pensabilità*, ma soggettiva, non oggettiva, una proprietà non del- « l'oggetto essenziale del pensiero, ma una proprietà del pensare come « pensare [2]. » Per me il possibile è certo il pensabile, ma come pensa- « to universalmente, e sovrattutto come pensato divino, e non solo come pensato umano. Il possibile è soggettivo, in quanto il pensato è sempre un'appartenenza del soggetto, cioè del pensante; ma siccome il primo pensante, in ordine a quello, è Dio stesso, cioè l'oggetto supremo della cognizione, la subbiettività di esso possibile è un'obiettività necessaria e assoluta. Il possibile è *una proprietà del pensare come pensare*, purchè si parli del pensare divino, il quale, non che escludere il reale, s'immedesima seco, facendo una cosa sola colla divina essenza. Vedete adunque di quanto intervallo la formola del Berdili dalla mia si dilunghi. Quella si fonda unicamente nel pensiero umano, che, essendo contingente, e sostanzialmente distinto dall'oggetto pensabile, può benissimo dar luogo alla formola A — A; la quale è verissima, in quanto esprime l'annientamento possibile del pensiero finito e creato, e riesce solo assurda, se si considera come significatrice di un principio

[1] Un ingegnoso Rosminiano fu tuttavia indotto dalla logica a questa sentenza singolare; come mostrerò nei dialoghi seguenti.

[2] Pag. 106.

positivo, atto a partorire tutto lo scibile, e si vuole applicare al pensiero increato e assoluto. Ora siccome io fondo il possibile sul pensiero divino, che è la somma realtà, e deduco da questo principio il valore obbiettivo di tal concetto, come pensato umano, non posso mica far buona la formola A — A, come quella che importa una separazione fra il possibile e il reale assoluto assurda nel mio sistema. « Di che segue « che voi vedete un' impossibilità di cominciare dal puro intuito del- « l'ente possibile, e la necessità per converso di cominciare dall' intui- « to dell'Ente reale per passare a quello di ente possibile, e così vi con- « ducete nel sistema di Bouterweck [1]. » Il possibile, *da cui io veggo l'impossibilità di cominciare*, è il mero pensato umano, cioè il vostro ente, non il pensato umano, innestato sul divino, qual si è il possibile, di cui io ragiono; dal quale posso ben pigliare le mosse, come quello che è divino, e s'immedesima colla somma realtà. Nè, passando dall'intuito del possibile, come reale divino, al possibile, come pensato umano, fo la via del Bouterweck; perchè questi, confondendo l' Ente coll'esistente, nega la creazion sostanziale e quindi la mia formola. Egli ammette una sola realtà sostantiva, e il suo Ente unico si riscontra a capello colla sostanza unica dello Spinoza, e coll'assoluto di tutti i panteisti antichi e moderni, di Oriente e di Occidente. L'errore del Bouterweck, come quello di tutti i suoi confratelli, nasce dallo stabilire, come Primo filosofico perfetto, la nozione dell' Ente, senza più; non potendosi in alcun modo, come provai nella mia Introduzione, arrivare con un tal Primo al concetto delle esistenze, come distinto sostanzialmente dall' Ente medesimo. Questa meta non si può toccare, se non si considera l' Ente come creante, e se il concetto primitivo non si compie con un primo giudizio, implicante la creazione, cioè colla formola ideale. Fra il sistema del Bouterweck e il mio corre dunque la stessa differenza, che passa fra il panteismo e la dottrina ortodossa della creazione. Sapete qual è il filosofo italiano, che si accosta veramante al tedesco? Il Rosmini, ogni qual volta egli vuole cansare lo scoglio dello scetticismo e del nullismo, e considera il suo ente possibile, come un vero oggetto, una entità dotata di necessità, di eternità, d' immutabilità e via discorrendo; la quale entità, non ostante la sua unità e semplicità perfettissima, si termina finitamente nelle creature, e in Dio si assolve e si compie. Qual è il panteista, che non sia acconcio a far buono questo linguaggio?

« Dall' avere considerato la nozione di ente possibile, che è per Ro- « smini il primo ideologico, come un prodotto dell' astrazione, nasce « tutta la guerra che voi fate alla sua dottrina. Ma egli è solo quando « parlate contro Rosmini, che l'ente possibile a voi pare un'astrattez- « za. In tutti gli altri luoghi della vostra opera, ove vi occorre di parla-

[1] Pag. 106.

« re dell' Ente non come reale, e quindi dell' ente possibile, allora non « è più un' astrattezza, il prodotto di un' elaborazione intellettuale; « egli allora fa anzi parte dell' intelligibile divino, che a noi comunica« to forma la nostra intelligenza; egli è la stessa idea divina splendien« te alla nostra riflessione: egli è *quel lume, con cui le menti create com« prendono tutte le cose, come per l' Ente tutte le creature sono* [1]. » Non è meraviglia che l' ente possibile mi paia solo un' astrattezza, quando parlo di esso conformemente al concetto, che se ne fa il Rosmini, e non quando ne discorro, secondo il mio pensiero; perchè il vostro ente possibile differisce essenzialmente dal mio. Il vostro non è cosa reale, nè *sussiste fuori della mente*, come quello che si riduce ad un' *idea innata* e ad una *forma dell' intelletto umano*. Il mio è obbiettivamente e intuitivamente Dio stesso, e partecipa alla sua realtà e concretezza, sopra la quale lavora lo spirito nostro, quando mediante la riflessione, converte il concreto in astratto. Io non ammetto idee, nè forme innate nello spirito umano, ma solo l' intuito innato dell' Idea; intendendo per intuito innato un' operazione essenziale allo spirito, la quale incominciò fin da quel primo istante, che esso spirito eruppe dall' azione creatrice. In virtù di questo intuito immanente, noi vediamo in Dio l' idea del possibile, come ogni altra idea; onde l' ideale divino è veramente *quel lume, con cui le menti create comprendono tutte le cose, come per l' Ente tutte le creature sono*. Ora il Rosmini nega espressamente l' intuito immediato di Dio; e tutta la sua teorica si fonda in questa negazione. Egli adunque non può logicamente considerare l' idea divina del possibile, come *quel lume, con cui le menti comprendono tutte le cose*; e quando egli usa questi o simili termini, si dee credere, (se non vogliamo supporre che grossamente si contraddica,) che per l' ente possibile egli non intenda punto l' idea divina di esso, ma una semplice copia, che è quanto dire un concetto umano. Che più ? Voi medesimo, sig. Tarditi, non avete testè affermato che *il puro possibile non forma mai l' oggetto del divino intelletto* [2] ? Or se Iddio non ha l' idea del possibile, che cosa può essere questa idea, se non un concetto nostro ? E quindi un mero astratto ? Giacchè io spero che, togliendo alla Mente infinita la notizia degli astratti, non vorrete anco disdirle la cognizione dei concreti. Il Rosmini adunque, ricusando di concedere alla Mente increata l' idea del possibile, e collocando in tale idea *il lume, con cui le menti create comprendono tutte le cose*, è costretto ad averla per un mero astratto, e a fondare sopra un' astrazione vuota e subbiettiva del nostro spirito tutto lo scibile. Direte ancora che io ho il torto, *se fo guerra alla vostra dottrina*?

Voi trovate *molti vizi nel discorso*, con cui affermo che fra il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere nello spirito dell' uomo e fuori

[1] Pag. 108. [2] *Ibid.* 95, not.

di esso spirito, non si dà mezzo [1]. « Primieramente, » dite voi, « fra « il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere in sè o in altro, non « v' ha via di mezzo nell' *ordine reale delle cose*, ma nell' *ordine ideale « delle cognizioni* v' ha di mezzo la via dell' *Essere possibile* [2]. » Con qual diritto potete voi affermare che si dà *nell' ordine reale delle cose* un mezzo, che non occorre *nell' ordine ideale delle cognizioni* ? La vostra asserzione riguarda l' ordine reale in quanto vi è noto, ovvero in quanto vi è sconosciuto. Come sconosciuto, voi non potete pensarlo, nè dirne nulla, nè definire se ci si trovi o non ci si trovi quel mezzo, di cui parlate. Dunque ne discorrete, in quanto vi è conto; ora l' ordine delle cose, in quanto ci è manifesto, è appunto l' ordine delle cognizioni. Il sequestrare i due ordini, (quante volte dovrò replicarlo ?) è assurdo per ogni verso; giacchè, se si ammette una differenza fra l' ordine reale e l' ideale, il primo di essi, non potendoci esser palese senza il secondo, ci sarà affatto ignoto, e dovremo renderci scettici assoluti; anzi, rigorosamente parlando, non sapremo nemmeno che ci sia un ordine delle cose; perchè il solo parlarne che voi fate presuppone che ne abbiamo qualche concetto, e che quindi esso s' immedesimi coll' ordine delle idee. Persuadetevi adunque ch' egli è ridicolo il voler segregare le cose e l' ordine loro dalla cognizione che ne possediamo; e che voi non potreste trovare una ripugnanza effettiva ad ammettere quel mezzo, di cui favelliamo, nell' ordine reale, se non la trovaste eziandio nell' ideale. E di vero, che cos' è cotesto vostro ente possibile, che tramezza fra il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere in sè o in altro ? È egli una cosa o non è una cosa ? S' egli è una cosa, dee appartenere all' ordine delle cose; se non è una cosa, esso è nulla, e quindi non può aggregarsi nè anco all' ordine delle cognizioni. Ma voi negate che sia una cosa; e tuttavia non volete concedere che sia un bel niente, senza però poter trovare nel dizionario alcun vocabolo atto ad esprimere un sì mirabile anfibio, che media fra le cose ed il nulla. Questo medesimo difetto di voce accomodata a esprimere il vostro mezzo, non è egli almeno una forte presunzione per chiarirvi della sua vanità ? Imperocchè, se tal mezzo appartenesse veramente all' ordine delle cognizioni, anzi ne fosse il fondamento, sarebbe veramente un po' strano che nessun popolo del mondo abbia saputo battezzarlo; quando ogni vocabolario è lo specchio più o meno compiuto delle cognizioni. Il vostro maestro, usando un ripiego, di cui Giovanni Duns potrebb' essere geloso, chiama il suo ente *una cotale entità di una natura tutta particolare* [3] ; quasi che il vocabolo *entità*, derivativo di quello di *ente*, possa avere un senso, se non significa qualche cosa. O vorrete dire che la voce *ente* esprime appunto quel benedetto mezzo, e che contiene ad

[1] Pag. 109, 110. [2] *Ibid.* 110.
[3] *Nuovo saggio sull' orig. delle idee*, tom. II, pag. 135.

un tempo il genere e la specie, perchè l'ente possibile ha una *natura tutta particolare* ? Ma *ente* viene da *essere*, che ben lungi dall'escludere la realtà e l'affermazione giudicativa, è il solo verbo, con cui esse si possano direttamente ed espressamente significare. Laonde quando vogliamo esprimere la realtà di una cosa, diciamo che *ella è*; intendendo per la dizione *è* la ragione instrinseca della realtà, se si tratta del necessario, e la ragione e cagione estrinseca di essa, mediante l'atto creativo, se si parla del contingente. E quando specifichiamo il sostantivo *ente* cogli aggiunti d'*ideale*, *possibile*, *reale*, *sussistente* e simili, non vogliamo già escludere con alcuno di questi epiteti il concetto significato dagli altri, ma solo determinare l'aspetto speciale, in cui contempliamo distintamente esso ente, secondo che si considera in sè stesso, o nelle sue estrinseche attinenze verso lo spirito nostro e il creato in universale; sulle quali attinenze si fonda la distinzione che facciamo dell'ideale [1] e del possibile dal reale.

« Frà il sussistere nello spirito dell'uomo o fuori di esso v'ha di mez-
« zo l'improprietà di questo modo d'esprimersi, il quale non è buono
« che per un materialista; potrei dirvi ancora che l'Essere possibile è
« *interiore* ed *esteriore* allo spirito, come in qualche luogo voi pure af-
« fermate, che il pensiero è nell'essere ideale e l'essere ideale nel pen-
« siero, come si dice talora che noi siamo in Dio e che Dio è in noi.
« L'essere ideale è nell' uomo un principio distinto dall' uomo stesso,
« con lui però per legge di natura intimamente congiunto, o per dirlo
« con S. Agostino lo spirito umano *haeret veritati nulla interposita crea-
« tura* [2]. » A proposito della frase che tenete per impropria, non so quanto il vostro maestro sarà contento del complimento che gli fate; giacchè su di lui ricade principalmente la vostra censura. Come mai non vi siete avveduto, che quando io parlo di sussistenza nello spirito o fuori di esso, non fo che ripetere le frasi usate frequentemente dal Rosmini, e adopero nel combatterlo le sue medesime parole? Per amore di brevità, vi citerò un solo luogo, che mi sembra definitivo, poichè vi si propone formalmente il vostro prediletto teorema sulla insussistenza dell'ente possibile; onde si può credere che l'Autore si esprima coi termini più precisi. « Egli è un essere mentale » (il vostro ente possibile,). « e non ancora un essere *sussistente in sè fuor della mente*;....
« poichè non conosciamo di lui il modo come egli è (se pur è) *fuor del-
« la mente*, ma puramente il modo com'egli è *nella mente*; non conoscia-

[1] L'ideale, rispetto a Dio, è l'attinenza intrinseca dell'intelligibile coll'intelligente assoluto, come ho dichiarato di sopra. Ma rispetto a noi, esso comprende inoltre la relazione estrinseca dell'intelligibile divino coll'intelletto umano, come ho pure avvertito; e questa relazione estrinseca è la radice effettiva della distinzion che facciamo tra il reale e l'ideale.

[2] Lett. 8, pag. 110.

« mo l' atto del suo *esistere in sè*, ma solo l' atto del suo *esistere nella « mente nostra* [1]. » Che vi pare, sig. Tarditi? Direte ancora, che quando io parlo di *sussistenza nella mente o fuori della mente*, il mio modo di esprimermi *non sia buono che per un materialista?* Ovvero terrete per materialista il vostro riverito maestro? O pure metterete il *fuori* in mazzo coll' *astratto*, che abbiam veduto di sopra, e confesserete che quantunque siasi letto molte volte un libro, non è male talvolta il rileggerlo, per aiuto della memoria? Io vi lascio l'elezione fra questi vari partiti. Quanto a me, se il Rosmini non avesse altro peccato filologico, che di parlare del difuori e del didentro dello spirito, non che convenirlo in giudizio, lo crederei irreprensibile quanto al linguaggio che adopera; perchè tali locuzioni metaforiche da un canto non sono equivoche, nè pericolose, poichè ciascun lettore, eziandio con poca suppellettile filosofica, e con mediocre attenzione, può coglierne il vero intendimento, e dall' altro canto son necessarie alla scienza; nè si trova alcun filosofo antico o moderno, che all'occorrenza non usi le medesime appunto, o altre dello stesso conio. Ma ben diverse e maggiori sono le arditezze e le licenze e le singolarità di stile, che si rinvengono negli scritti rosminiani, (e ne abbiam veduto qualche saggio,) delle quali non oserei certamente farmi seguace e imitatore. Ora, passando dalle parole alle cose, resta a vedere che dir si voglia per sussistere fuori e dentro la mente, onde raccogliere, se si dia alcun mezzo almeno ideale a questi due generi di sussistenza. La quale, generalmente considerata, è sinonima di realtà, ma può concepirsi in due modi, cioè sostanzialmente e modalmente. Sostanzialmente una cosa sussiste in sè stessa, e modalmente in un' altra cosa, verso la quale essa ha l' attinenza della modificazione verso la sostanza. La sussistenza importa dunque in ogni caso l' idea di sostanza, e ammette solo qualche varietà intorno al modo, con cui questo concetto interviene; giacchè la cosa sussistente può essere la sostanza stessa, o una modificazione della sostanza. Ora allo spirito umano ripugna assolutamente il pensare una cosa, o vogliam dire col Rosmini una entità qualunque, che non sussista in sè stessa, o in altro oggetto, come sostanza, e che quindi non sia sostanziale e modale di sua natura. Ciò che non appartiene all'una o all'altra di queste due categorie è un mero nulla, che non può essere materia di cogitazione. Provisi ciascuno a pensare una cosa qualsivoglia, senza concepirla come dotata di realtà sostanziale, o come aggiunto, proprietà, relazione, dipendenza di una sostanza necessaria o contingente, interna od esterna, e via dicendo; e non potrà riuscirvi. Altrimenti converrebbe dire che il principio di sostanza non è assoluto; giacchè in virtù di questo pronunziato tutto ciò che sussiste dee essere sostanza o appartenenza di una sostanza. Così l'ente possibile del Rosmini, se non

[1] *Nuovo Saggio sull'orig. delle idee*, tom III, pag. 317.

è un nulla, dee sussistere in sè ed essere sostanza, o sussistere in altro, ed essere proprietà di una sostanza; il che è tanto evidente, che voi e il vostro maestro il concedete, (ogni qual volta le obbiezioni degli avversari non vi costringono a negarlo per consonare ai vostri principii,) considerando il vostro ente iniziale, come una forma della divina natura, o dello spirito umano, e facendolo sussistere ora in Dio e fuori della vostra mente, ora nella mente medesima, come poco dianzi faceste, affermando chè *il concetto del possibile è soggettivamente reale nella mente d'ogni essere ragionevole* [1]. E avvertite bene che questa necessità non concerne soltanto l'ordine delle cose, ma eziandio quello delle cognizioni; poichè ripugna metafisicamente che pensiate il possibile, senza concepirlo come sussistente in qualche sostanza creata o increata: e la ripugnanza metafisica all'ordine delle idee appartiene. Nè giova il ricorrere allo spediente del vostro maestro, dicendo che la sussistenza del possibile in qualche sostanza non ci è somministrata dall'intuito, ma dal raziocinio, mediante il principio di sostanza; giacchè in prima questo principio non si può in alcun modo avere per legittimo, se non si fonda nell'intuito dell'ente reale e assoluto, come ho mostrato altrove. In secondo luogo, il principio di sostanza non si può applicare all'ente possibile, se questo non si manifesta all'intuito, come capace e bisognoso di tale applicazione, la qual capacità e necessità in ciò consiste, che il possibile s'affacci allo spirito come un semplice modo, che è quanto dire, come un'appartenenza della sostanza; tanto che l'uso riflessivo che si fa in tal caso del detto principio presuppone la nozione intuitiva del possibile, come inerente ad un'entità sostanziale. Resta dunque a vedere dove questa entità collocar si debba; e anche qui non v'ha mezzo fra il sussistere nello spirito e fuori dello spirito, in Dio e in una creatura. A voi pare di trovar questo mezzo, fermando che l'ente possibile sia interiore ed esteriore alla nostra mente; quasi che questo non sia un moltiplicare numericamente la sussistenza, ammettendo insieme i due capi del dilemma, invece di trovare un mezzo fra l'uno e l'altro. Ma voi non potete già accordarvi meco per dare al concetto del possibile, come riflessivo, una sussistenza interiore, e come intuitivo, una sussistenza esteriore; sia perchè non ammettete l'intuito, come una facoltà che apprenda immediatamente il concreto; e perchè il Rosmini nega espressamente che l'ente possibile ci si affacci, come sussistente fuori del nostro intelletto. Vero è che voi asseverate l'ente ideale *essere nell'uomo un principio distinto dall'uomo stesso*, e tuttavia *seco congiunto intimamente per legge di natura;* ma se io vi chieggo in che consista questa distinzione e congiunzione, voi non potrete rispondere senza considerare esso ente ideale come un'appartenenza di Dio intuita dallo spirito o come una modificazione dello spirito medesimo; sentenza

[1] Lett. 3, pag. 101.

ze, che contraddicono del pari alla espressa dottrina del Rosmini, e che arguiscono egualmente una sussistenza. Finalmente il passo di santo Agostino vi è affatto contrario, e mi dà qualche stupore che osiate citarlo; giacchè tutti sanno che il grande Affricano ammette nel modo più solenne l'intuito immediato della Divinità, negato formalmente dal vostro maestro. E questo intuito diretto è chiaramente espresso nella frase da voi allegata; poichè *la verità*, a cui lo spirito aderisce, senza frapposizione di alcuna creatura, non è già come la vostra verità, (di cui parlerò in breve,) una cosa distinta da Dio e dal creato, ma lo stesso Dio; e chiunque ha letto le opere del Tagastese non può avere su questo articolo il menomo dubbio[1]. Nè l'antitesi fra la *verità* e la *creatura* avrebbe senso, se per la prima non s'intendesse il Creatore. Se dunque fra Dio e la mente umana non v' ha interponimento di alcuna cosa creata, e immediato è il commercio dello spirito intuente col suo Facitore, non si può ammettere per mediatore fra l' uno e l' altro il vostro ente possibile, *che non sussiste fuori della mente*, e la dottrina del vostro maestro è tanto lontana da quella di santo Agostino, quanto dal vero.

« Trattasi qui, notate bene, non del sussistere, ma dell'intendere[2]. » Si tratta dell' uno e dell' altro, perchè l' intendere suppone l' inteso e il conoscere arguisce una cosa conosciuta. Ora non si può intendere, se non quello che sussiste in qualche modo; cioè in sè o in altro, nella mente o fuori della mente, nel Creatore o nelle creature. « Ora l' intendere implica un soggetto ed un oggetto[3]. » Verissimo, se per oggetto intendete una cosa che sussiste, e non un non so che d' insussistente fuori dello spirito, come si è il vostro ente possibile, che non è nemmeno una cosa; il quale, non avendo realtà fuori del soggetto, si confonde seco, e non può esercitare l'ufficio di oggetto. « L' intendere è appunto « una tale congiunzione così intima del soggetto, e dell'oggetto, che di « que' due principii si fa un individuo solo, senza però quelli confondersi insieme[4]. » Ma se l' oggetto non sussiste fuori del soggetto, se fa seco un individuo solo, uopo è che si confondano insieme. Se d'altra parte l'oggetto, cioè l'ente possibile, è una cosa necessaria, assoluta, divina, (come il Rosmini e voi affermate ogni qualvolta vi preme di cansare la nota di scetticismo e di nullismo,) e se esso s' individua col soggetto, voi dovete di necessità essere panteista. Il vero si è, che l'unione tra il vero ente ideale e lo spirito, tra Dio e la creatura, è molto stretta e tanto intima, quanto richiedesi dalla natura dell'atto immanente creativo; ma non è già tale, che per essa lo spirito umano e Dio facciano un solo individuo, e sussistano in una sola persona. La vostra unione ipostatica dell'ente ideale coll'uomo può piacere soltanto ai razionalisti

[1] Chi voglia vedere riuniti e maestrevolmente discussi i testi, che fanno al proposito, legga la Difesa del Malebranche, scritta dal nostro Gerdil.

[2] Lett. 3, pag. 110. [3] Pag. 110, 111. [4] Pag. 111.

tedeschi, che ammettono una incarnazione perenne dell'Assoluto nel genere umano. Ma queste fole sono tanto ridicole in filosofia, quanto sacrileghe ed empie in religione. La sola unificazione, che si debba ammettere fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, è la cognizione; la quale non è già un individuo, ma una semplice relazione o attinenza, come ho mostrato in una delle lettere precedenti. Ora ogni relazione è di sua natura una e semplicissima, e la sua unità risulta dai termini che la costituiscono, senza che però questi termini dismettano la loro propria sussistenza e confluiscano in un solo individuo. « L'essere ideale è veramente ciò che forma lo spirito umano un soggetto « intellettivo, ed è, nel vero senso della parola, la forma unica della ra- « gione. La quale però non si dee, e non si può chiamare una qualità « o proprietà dello spirito stesso ovvero un effetto di esso, una forma « nel senso improprio, in cui Kant prende questa parola; perchè l'Es- « sere ideale non sussiste già in noi in virtù di una sostanza cioè dello « spirito nostro come voi supponete; e non che essere un prodotto del- « l'umana natura, egli è anzi che forma l' uomo intelligente e ragione- « vole [1]. » Ma come mai sapete, sig. Tarditi, che l'ente ideale non sia *un prodotto dell'umana natura*, *una qualità o proprietà dello spirito* nostro, una *forma* nel senso della filosofia critica? Certo dovete saperlo per opera dell'intuito, o per via del raziocinio: non si dà mezzo. Ma l'intuito, non che attestarvelo, vi dice il contrario; poichè, secondo voi, l'ente possibile apparisce alla mente come una cosa, che non sussiste fuori di essa. Ora una cosa, che non sussiste fuori della mente, è un mero nulla, o dee sussistere nella mente stessa; giacchè tutto ciò che si pensa, dovendo essere presente allo spirito, come oggetto della cognizione, dee sussistere in qualche modo, e manifestarsi come sussistente nell'atto medesimo, con cui si manifesta come presente, sussistenza e presenza tornando a un medesimo. Che se l'ente ideale sussiste nella vostra mente, (come voi avete confessato di sopra,) egli dee essere un *prodotto* della medesima, ovvero una sua *qualità* o *proprietà*, che è quanto dire una *forma*, secondo l'intendimento dei filosofi trascendentali. Il raziocinio poi non può rivelarvi una sussistenza esterna, se il germe di essa non vi è già somministrato dall'intuito; conciossiachè il discorso è una semplice esplicazione di una notizia confusa e anteriore. Altrimenti l'applicazione dei principii astratti, su cui si aggira il ragionamento, a un dato concreto, sarebbe opera arbitraria o fortuita, e destituita di ogni valore obbiettivo. Per ultimo, non basta lo stabilire che l'ente ideale non sia *un prodotto dell' umana natura*, e che anzi egli sia ciò che *forma l'uomo intelligente e ragionevole*, per evitare lo scetticismo; giacchè Emanuele Kant e i suoi seguaci non hanno mai preteso che le loro forme siano un parto dello spirito umano. Anzi essi le ten-

[1] Pag. 111.

gono per un'appartenenza intrinseca ed essenziale della nostra natura, inseparabili dalla potenza d'intendere e di ragionare; non perciò esse lasciano di essere subbiettive e quindi non autorevoli; perchè subbiettivo si chiama tutto ciò che appartiene unicamente al soggetto. Tali sono le idee innate dei Cartesiani, e le forme ugualmente ingenite dei Kantisti; tal è pure l'ente possibile del Rosmini, che *forma l'uomo intelligente e ragionevole*, perchè è una condizione propria della sua natura, un prisma intellettivo, per mezzo del quale lo spirito contempla le cose, una entità che non sussiste fuori di esso spirito. La vostra *unica forma dell'umana ragione* è dunque legittima sorella delle forme escogitate dal prussiano filosofo, e non ha più valore di esse negli ordini della cognizione e della scienza.

« La forma di essere *ideale* sussiste sì in Dio, insieme colla forma « *reale*, e colla *morale*, ma queste tre forme si rimangono in Dio in« confusibilmente distinte [1]. » Nulla v'ha di realmente distinto in Dio fuori delle persone divine, che non sono *forme*, nè entità conoscibili col lume della ragione. « E noi nel primo intuito non vediamo l'essere « ideale sussistente in Dio, ma solo l'essere ideale, per quanto a Dio « piace di manifestarcisi sotto questa forma, formando la nostra ragio« ne [2]. » Se col primo intuito non vediamo l'essere ideale sussistente in Dio, dobbiamo vederlo sussistente in noi, o in sè medesimo. Nel primo caso, egli è una modificazione della nostra mente: nel secondo, è una sostanza distinta da Dio, e quindi creata e contingente. La ragione si è, che quando una entità qualunque non è pensata come sussistente in una sostanza, diventa sostanza ella medesima, nè può essere in altro modo oggetto del pensiero; perchè l'essere sostanza e il non sussistere in una sostanza aliena, è tutt'uno. Se volete chiarirvene, leggete il discorso del vostro maestro contro l'idealismo di Davide Hume [3]; il qual discorso è la miglior confutazione della dottrina rosminiana sull'ente possibile, come destituito di ogni sussistenza in sè stesso, nella mente e fuori della mente. « La quale (ragione umana,) è adunque una par« tecipazione di quella ragione eterna universale di cui parla il Male« branche ne' luoghi da voi citati, e dopo lui il Gerdil nostro. Ell'è quel« la verità che parla in noi, la voce stessa di Dio, come con S. Agostino osserva il Leibnizio. Le quali autorità da voi citate nella nota quarta al 2 volume, e tante altre che potrebbero pure aggiungersi, non so perchè debbano solo valere per voi, e non anzi per Rosmini [4]. » Valgono per me, perchè io professo espressamente la dottrina di quegl'ingegni, per ciò che spetta all'intuito immediato dell'Ente reale e assoluto: non valgono pel Rosmini, perchè in modo non meno aperto e formale

[1] Pag. 111. [2] *Ibid.*
[3] *Nuovo Saggio sull'orig. delle idee*, tom. II, pag. 176-186.
[4] Lett. 3, pag. 111, 112.

egli la rigetta, e il perno della dottrina da lui professata sta appunto nel rigettarla. E con che viso potete mettere il Malebranche e il Gerdil fra i vostri, quando l'autore del Nuovo Saggio ripudia in termini precisi la loro sentenza? Vero è ch'egli non osa colla stessa franchezza dar lo sfratto a santo Agostino; tanta è la forza di questo gran nome; ond'egli tenta di ridurlo dal suo, ma inutilmente; e chi voglia farsene capace, legga quanto ne scrisse il Gerdil nell'opera menzionata più volte. La sola convenienza tra il Rosmini e que' sommi versa in qualche voce o locuzione, suscettiva di vario senso, secondo il modo, in cui viene adoperata. Così, quando voi affermate che *la ragione umana è una partecipazione della ragione eterna*, non intendete già dire con santo Agostino e con quegli altri prodi che la nostra ragione sia un intuito immediato della ragione divina nella sua propria sussistenza, ma solo ch'essa è una copia finita di quella, come le idee innate dei Cartesiani sono un ritratto delle divine: e tale appunto si è il vostro ente possibile, *che non sussiste fuori della mente umana.* Così pure, quando date ad esso ente possibile il nome di *verità*, tenendo questa per *una cosa, che non è Dio*, (come risulta da un vostro periodo infrascritto,) non potete spacciarvi per un discepolo del gran vescovo d'Ippona, di cui è solenne dettato la verità essere Iddio medesimo. Così finalmente, quando cercate di sollevar coi vocaboli il vostro ente ideale, chiamandolo *la voce di Dio che parla in noi*, voi non potete discorrere che di un'eco umana e molto incerta di questa voce; giacchè è poco probabile che una cosa insussistente, qual si è l'ente vostro, possa parlare, e sarebbe poco ragionevole il credergli, ancorchè accadesse questo miracolo. Laddove, secondo la dottrina di santo Agostino, la voce divina, che in noi risuona, rivelandoci i primi principii del vero, non si vale di turcimanno, e parla direttamente allo spirito, benchè gli oracoli intuitivi di essa non si possano travasare nella riflessione, se non mediante l'aiuto della parola esteriore.

« Nè il Rosmini vi niega già che *da Dio si diffonda quella luce spi-* « *rituale, che congiunta all'atto della mente forma il pensiero.* Come « pure non vi nega che *da Dio come da Sole delle intelligenze piova un* « *oceano di luce spirituale, che illumina il mondo de' conoscibili.* Ma appun- « to per questo voi dovete dire con lui, che nel primo intuito la nostra « mente afferra solo questa luce che è l'Essere in universale, e per es- « sa e con essa può quindi conoscere e conosce di fatto e Dio da cui « quella luce si diffonde e le cose create su cui si riflette [1]. » Mi spiace, caro sig. Tarditi, di non potervi obbligare; perchè ciò che, secondo voi, io *debbo dire*, non consuona alle note leggi dell'ottica, che si addice al mio tema. La luce, di cui discorro, non è quella dei fisici, ma quella dei metafisici; la quale non si distingue dal sole, che ne è il prin-

[1] Pag. 112.

cipio, non si sparpaglia in raggi e colori moltiplici, è non ha bisogno di tempo per giungere all' occhio nostro. Fate il vostro conto che la luce intellettuale somigli a quella, che circonda il nocciolo opaco del luminare celeste;e come niuno può vedere questa splendida aureola,senza vedere il sole;così la mente nostra non può fruire della luce spirituale,se non ha l'intuito dell'astro intelligibile,da cui deriva. «Nel primo intuito « la mente vede l'Essere senza più,ella non lo vede nè come sussistente,nè « come non sussistente, non giudica, non afferma [1].» Se non lo vede,come sussistente in sè,dee di necessità vederlo,come sussistente in altro, giacchè non si dà mezzo fra questi due modi di essere. Non può certo contemplarlo, come non sussistente in alcuna maniera; perchè ciò che non sussiste assolutamente è un mero nulla. Ma da ciò appunto si conchiude che lo vede sussistere ; poichè nel caso contrario dovrebbe apprenderlo, come non sussistente; il che importa contraddizione. — Ma la mente nel primo intuito non giudica, non afferma ; non può dunque sentenziare che l' ente sussista o non sussista. — Che cosa intendete per primo intuito ? Volete parlar dell' intuito scompagnato dalla riflessione, o dell' intuito seco congiunto ? Riguardo a quello, non v' ha primo, nè secondo intuito; poichè l' intuito in sè stesso è uno, semplice, indiviso, continuo, estemporaneo, immanente. E benchè la mente in virtù di questo intuito non giudichi nè affermi, non ne segue però che l'idea appresa da esso sia sequestrata dall' affermazione e dal giudizio. Imperocchè un' idea senza giudizio ripugna : ogni idea afferma e pone sè stessa dinanzi allo spirito, e per opera di questa affermazione interna ed autonoma ella può essere intuita e pensata. L'affermazione si collega apodítticamente colla sussistenza, come l' ideale col reale ; e tanto è possibile che una cosa si affermi senza sussistere o sussista senza affermarsi, quanto che l' idealità e la realtà si disgiungano l' una dall'altra. Il che nasce da ciò, che il sussistere s' immedesima coll'essere reale, e l' affermarsi coll' essere ideale ; giacchè l' ideale è l' intelligibile, l' intelligibile importa l' inteso ; il quale non può aver luogo, senza affermazione ; onde l' idealità e il giudizio sono inseparabili. Perciò se l'Idea sussiste, come abbiamo veduto, e se è veramente idea, ella dee sempre involgere un giudizio. Il solo divario che corre fra l' Idea intuita e l'Idea riflessa, si è, che riguardo a quella, il giudizio è puramente obbiettivo e divino, e l' uomo ne è semplice spettatore o uditore che vogliam dire, non ripetitore, come accade alla riflessione. Il Rosmini non subodorò pure questo giudicato obbiettivo, che è la base dell' ontologia, e la chiave della scienza psicologica ; e non potendo senza di esso dichiarar l'indole e la struttura del giudizio subbiettivo, immaginò la teorica dell' ente possibile, la quale è buona a palliare le difficoltà oc-

[1] Pag. 112.

correnti, non a risolverle [1]. Conciossiachè l'ente possibile o afferma se stesso come possibile, e implica un giudizio, e quindi una sussistenza: o esclude ogni affermazione, e in tal caso, non che potere essere la luce dell'umano intelletto, si risolve in un mero nulla. Se poi, per primo intuito intendete l'atto iniziale della riflessione, (nel quale consiste veramente la cognizione diretta del Rosmini, come mostrai nella lettera precedente,) egli è assurdo l'escluderne il giudizio, come quello che versa appunto nell'esercizio della facoltà riflessiva. Ripensare e non giudicare anche per un solo istante, è una contraddizione; poichè ripensare vuol dire ripetere colla riflessione la pronunzia obbiettiva, fornita dall'intuito, e tradurla in una pronunzia subbiettiva corrispondente; onde atto riflesso e giudizio subbiettivo sono tutt'uno, come atto intuitivo e giudizio obbiettivo sono inseparabili. « Certo che nell'ordine « delle cose questa luce intellettuale che è l'Essere possibile deve sussi- « stere e in Dio come termine *a quo*, e nel soggetto intelligente come « termine *ad quod*. Ma questo giudizio non è compreso nel primo intui- « to nel quale si inizia e si fonda tutto l'umano sapere [2]. » La *luce intellettuale*, appunto perchè è *intellettuale* e *luce*, appartiene indivisamente all'ordine delle cognizioni e a quello delle cose, nè può aver nel primo una natura e una maniera di essere diversa da quella che ha nel secondo. Essa *luce* si appella, rispetto alle cose, e *intellettuale* si nomina, riguardo alle idee; ma congiugnendo insieme questi due vocaboli per esprimere una semplicissima unità, si dà ad intendere che i due ordini ad un solo riduconsi. Voi al contrario, scavezzando la frase, volete che il sostantivo appartenga all'ordine reale, e l'aggettivo all'ordine ideale; il che è troppo enorme. Imperocchè col sequestrare i due vocaboli, ne distruggete il significato, così cessando la loro unione, come rendendoli incomprensibili eziandio separatamente; giacchè, ogni significanza importando una cosa pensata e il pensiero, una voce non significa nulla, sia che concerna una cosa senza idea, sia che riguardi una idea senza cosa. Se adunque la luce intellettuale nell'ordine delle cose abbisogna di un termine *a quo*, cioè di un oggetto sussistente, donde nasca, e di un termine *ad quem*, vale a dire di un soggetto reale, a cui si riferisca, egli è d'uopo che sussista nell'uno e nell'altro; cioè nell'oggetto, in quanto essa cade sotto l'apprensiva del semplice intuito, e nell'oggetto, in quanto riverbera nella riflessione. Tolta la notizia di questi due termini, non si può possedere il conoscimento compiuto di essa luce, nè rimossa la contezza del primo di quelli, se ne può avere il conoscimento incoato; giacchè la cognizione, essendo

[1] Che il Rosmini non abbia avuto il menomo sentore del giudizio obbiettivo, e che l'impossibilità di spiegare senza di esso il giudizio subbiettivo gli abbia suggerito il sistema contraddittorio dell'ente possibile, raccogliesi chiaramente dalla critica contenuta nel primo tomo del Nuovo Saggio.

[2] Lett. 3, pag. 112.

ına relazione o attinenza, non può essere perfetta, senza l'apprensione i amendue i termini che la costituiscono, nè iniziale, senza che sia onto il primo di essi.
« L'essere ideale splendiente nella nostra mente è appunto la stessa luce intellettiva; non è dunque qualche cosa da lei distinto, che comunichi questa luce alla mente [1]. » Siccome il luminare e la luce so-o tutt'uno e non corre fra loro distinzione reale, egli è impossibile il uir della luce, senza apprendere il datore di essa. « Appunto perchè noi siamo illuminati a conoscere, e pure noi non siamo *la luce stessa*; come dice S. Agostino: *Noli putare te ipsam esse lucem; — dic quia tu tibi lumen non es*; noi conosciamo che v'ha da essere un fonte di luce, come un Sole delle intelligenze, cioè Dio, il quale comunica alla mente la luce con cui intende [2]. » Il testo di santo Agostino è con-o di voi; poichè *luce* e il *lume*, di cui egli parla, sono lo stesso Dio. Ma questo concetto di Dio, in cui l'Ente iniziale s'assolve e si compie, è posteriore al primo intuito, ed è opera della facoltà dell'Integrazione [3]. » Se il mutare i nomi delle cose ne cambiasse la natura, Rosmini potrebbe confidarsi di abilitare il raziocinio a partorire la otizia della Divinità, chiamandolo integrazione. Ma siccome questo iracolo di grammatica ripugna, la vostra integrazione non è meglio ficace del raziocinio; il quale non può aggiudicare ad alcun concetto ua dote, il cui germe, fin dal primo intuito che ne abbiamo, non vi racchiuda. Può bensì il raziocinio rendere distinta la notizia dianzi nfusa; e tal è veramente il suo ufficio, quando è bene adoperato. L'essere ideale è alla mente, come la luce all'occhio, per la quale, ove anche non si rifletta su nessun oggetto, noi vediamo, sì certamente; ma che cosa vediamo? Quest'uno, che cioè possiamo vedere tutte le cose, sebbene nessuna attualmente ne vediamo, neppure il fonte, d'onde essa luce emana [4]. » Non so quanto gli ottici vi faranno buono il dire che l'occhio, quando vede la luce, vede soltanto di ter vedere; giacchè questa frase indica una visione solamente virale; laddove chi vede la luce mette in atto la virtù visiva. Ma voi te costretto a supporre che chi vede la luce vegga solo di poter vere, acciò il paragone che fate non vi si volga contro; perchè se l'occio illuminato vede alcun che, fruendo la luce, questa dee essere a cosa reale, e non insussistente, come il vostro ente possibile. Inti la visione arguisce la presenza di un oggetto; e presenza è insepaile da sussistenza. Ma il vostro modo di parlare è ancor più inconniente, parlando della luce intellettuale, come quella che non si diigue dal luminare; ond'egli è impossibile il gioirne, senza vedere *fonte d'onde essa luce emana.*
« Nè perchè l'Essere ideale non sia da noi originariamente intuito

[1] Pag. 113. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.* [4] *Ibid.*

« come sussistente in Dio stesso, segue già che sia qualche cosa di con-
« tingente, di relativo, come una qualunque cosa creata ; non essendo-
« *vi*, come dite voi, *mezzo possibile fra il creatore e la creatura*. Perchè
« se nell' *ordine reale* delle cose ciò ha luogo ; lo stesso però
« non può dirsi dell' ordine ideale, dove la *Verità* è appunto qualche
« cosa che non è Dio stesso, sebbene Dio sia la Verità, e non è per altro
« una creatura contingente relativa, se non in quanto è limitato e a noi
« apparente, nel qual senso S. Tommaso lo chiama *lumen creatum* [1]. »
Ho già avvertito altrove che tanto ripugna l' ammettere una entità assoluta interposta fra il Creatore e le creature nell' ordine ideale, quanto nell' effettivo. Ma siccome io desidero di dare alle vostre frasi la migliore interpretazione possibile, vo pensando se forse per quel mezzo intendiate, non già un' entità assoluta, ma un' entità relativa, cioè una semplice relazione, e che frapponendo fra Dio e l' universo il vostro ente possibile, vogliate con esso esprimere una semplice attinenza del mondo col suo Fattore, com' è appunto, giusta la formola ideale, il nesso della creazione. Ma se fate buona questa chiosa, (la sola, per cui la vostra sentenza possa suonare ortodossamente,) voi dovete rinunziare al sistema rosminiano, come quello che tiene l' ente possibile per una entità assoluta, e non per una semplice attinenza ; dovete ripugnare a voi stesso, poichè affermate che l' ente possibile è la verità, e che questa non è una cosa *relativa* ; il che vuol dire ch' essa è assoluta. Il relativo infatti non si può conoscere, senza i termini che lo costituiscono , tanto che, se l' ente possibile tramezza fra il Creatore e la creatura, come una loro relazione, egli è contraddittorio il supporre che lo spirito possa apprenderlo, senza apprendere unitamente Iddio e sè stesso, mediante un atto almeno incoato di riflessione ; come ripugna il cogliere una proporzione geometrica, quando s'ignorano del tutto i termini, da cui essa risulta. Dunque per asseguire una relazione interposta fra il Creatore e la creatura, egli è d' uopo apprendere la sussistenza di questi due termini, e quindi la notizia dell' ente possibile dee importare quella dell' Ente reale. Quanto alla Verità, due sono i sensi che si danno a questa voce ; ora intendendosi per essa l' Idea, che è quanto dire ciò che è, l' Ente, l' oggetto immediato e assoluto del nostro pensiero ; ora significandosi la notizia, che noi abbiamo di tale oggetto, cioè il nostro pensiero medesimo. Voi non volete certo alludere a questa verità subbiettiva, poichè quella, di cui parlate, non è *una creatura contingente e relativa* : essa è dunque la verità obbiettiva, necessaria, assoluta ; la quale non si può da Dio distinguere, senza empietà e sacrilegio. E siccome voi confessate che *Dio è la Verità*, con che garbo di logica potete affermare nello stesso periodo che *la Verità è qualche cosa, che non è Dio stesso* ? Per chiosare alla meglio cotesto vostro di-

[1] Pag. 113, 114.

scorso, io vorrei poter supporre che sotto nome di Verità intendiate anco una semplice relazione; che è quanto dire l' attinenza estrinseca del vero obbiettivo, cioè di Dio, verso il nostro spirito. Ma qui ricorre l'avvertenza fatta di sopra; chè una relazione non si può conoscere, senza i termini che la costituiscono. Oltre che voi avete il vero per necessario e assoluto; laddove la relazione, di cui si tratta, è una cosa *relativa*, poichè è una relazione; e una cosa *contingente*, poichè è una relazione estrinseca di Dio verso lo spirito; la quale dipende dall'atto creativo, e quindi dal fatto libero della creazione. Finalmente *il lume creato* di san Tommaso è il riverbero del lume increato, e lo presuppone, come la riflessione presuppone l' intuito; non è mica il lume diretto, che rischiara la cognizione intuitiva, come voi credete col Rosmini. Il quale frantese compitamente l'ideologia dell'Aquinate, attribuendo le cose dette da lui circa l' ordine riflessivo all' ordine intuitivo, e mettendolo in contraddizione con san Bonaventura, quando in vece le dottrine di questi due sommi Italiani abbisognano l' una dell'altra per essere compiute, e sono, come dire, due spicchi di un sistema unico; secondo che avrò forse il destro di provare in altro luogo.

« Dopo l' errore di considerare l' ente possibile come un astratto, e questo come un prodotto del pensiero che si ripiega sopra l' intuito, confondendo l' idea riflessa coll' idea diretta, anzi sostituendo quella a questa, » (dalle cose anzidette, sig. Tarditi, potete ritrarre, dove l'errore e la confusione si trovino;) « un altro errore che grandemente dovette contribuire a farvi dissenziente al Rosmini, è, se mal non m'appongo, il concetto inesatto che, al parer mio, voi vi fate dell'*obbiettività*, che riputate solo *apparente*, quand'ella non inchiude la sussistenza o realtà di qualche cosa fuori dello spirito. Ma il nome di oggetto non importa altra idea che quella di un che distinto, contrapposto (*res obiecta*) al soggetto. Un essere in quanto è conosciuto, dicesi *oggetto*, e come tale egli è necessariamente distinto dal soggetto, come il cognito dal conoscente, sebbene così congiunti insieme, che si possa in qualche modo dire che l'uno è nell'altro e l'altro nell'uno [1]. »

Se per *oggetto* s' intendesse semplicemente *un che distinto e contrapposto al soggetto*, il vostro ente possibile sarebbe un vero oggetto, ancorchè non fosse che una modificazione, o qualità dello spirito umano, perchè anche in tal caso correrebbe una distinzione reale fra di esso e gli altri modi dello spirito; le varie facoltà e proprietà della mente umana distinguendosi effettualmente fra loro, ancorchè si riuniscano in una sola sostanza. Ora voi e il Rosmini negate in termini espressi che l'ente possibile sia una qualità o modificazione della mente, perchè altrimenti si confonderebbe col soggetto e non potrebbe aversi per un oggetto assoluto. Infatti tutti i filosofi, o almen la più parte, intendono per nome

[1] Pag. 114.

di oggetto, preso assolutamente, una cosa, che oltre all'essere il termine della cognizione e distinguersi comechessia dall'atto conoscitivo, si mostra dotata di una sussistenza indipendente dallo spirito, e tale, che sebbene esso spirito venisse manco, non sarebbe però distrutta, nè alterata in alcuna guisa. Quindi è, che si chiamano subbiettive tutte le cognizioni, che non collimano o non possono collimare logicamente ad un termine estrinseco all' animo umano; come sono, verbigrazia, le idee innate dei Cartesiani, i concetti acquisiti dei sensisti, e le forme ingenite della filosofia critica. Quindi è pure, che quando si dà il nome di oggetto allo spirito, in quanto esso è il termine della cognizion riflessiva, l'obbiettività, di cui si tratta, non può avere un valore assoluto, se nell'Assoluto non si fonda, e non è da esso convalidata; il che non avviene fuori del sistema ortodosso, che autentica le esistenze relative e finite, mediante il principio di creazione; se già altri non si risolve a rendersi panteista, e ad immedesimare l'animo dell'uomo coll'Assoluto. Ora voi non potete dare al vostro ente possibile un valore assoluto direttamente, nè indirettamente; non nel primo modo, poichè egli non sussiste fuori dello spirito; non nel secondo, poichè negate l' intuito dell' Ente reale e assoluto, e quindi non potete somministrare al possibile una soda e inconcussa base. Dunque il vostro ente possibile non è un *oggetto*, secondo il senso che i filosofi sogliono dare a questa parola; e se volete battezzarlo così, i seguaci del Kant potranno con eguale proprietà chiamare *oggetto* ciascuna delle loro forme razionali, perchè si distinguono dall'atto della conoscenza; benchè da tutti siano dette subbiettive, come quelle che non hanno valore fuori dello spirito umano. Ma questo modo di favellare non vi sarà fatto buono da nessuno; e verrà chiarito per uno di quei sutterfugi verbali, a cui ricorrono i Rosminiani per aggirare chi legge e sottrarsi alle inevitabili conseguenze del loro sistema. Ma i sutterfugi verbali non riescono presso gli accorti lettori; e spesso avviene che altri, ricorrendoci poco destramente, sia costretto dalla comune grammatica e dal retto senso a contraddirsi nei termini meno equivoci. Ne volete una prova? Voi medesimo me la somministrate nel presente proposito. Imperocchè dopo di aver detto nel brano testè allegato che *oggetto* vuol dire *res obiecta*, soggiugnete: « L'*oggetto* adunque è solo il contrapposto del *soggetto*. All' « l' incontro la parola *reale* sta bene in opposizione coll'altra *ideale*; ella « la risponde a questa, come *cosa* (res) risponde ad *idea* [1]. » Ma se l'oggetto è *res obiecta*, cioè una *cosa*, e la *cosa* o *res* è il contrapposto dell' idea, come il reale dell' ideale, ne segue che l'oggetto dee essere reale e non semplicemente ideale; altrimenti, non essendo una *cosa* o *res*, non potrà nè pure essere latinamente *res obiecta* e italianamente un *oggetto*. Vedete quanto sia pericoloso il volersi azzuffare col vocabolario

[1] Pag. 114.

comune? Cotesto vostro cenno filologico è anche prezioso, in quanto se ne deduce che il vostro ente ideale o possibile non è nemmeno una *cosa*; corollario, intorno al quale siamo perfettamente d'accordo.

« Notate bene che intorno al senso della parola *Idea* convien bene « distinguere, come fa il Rosmini, il vario senso che ella ha, e per cui « esprime ora l'atto del nostro spirito che vede un oggetto, ora l'oggetto « ideale, ora l'una e l' altra cosa insieme prese. Egli è perchè voi pren- « dete la parola *idea* nel primo senso, in cui non la prende mai il Ro- « smini, che voi l' accusate di Psicologismo, e definite l'ente ideale co- « me un astratto, un mero prodotto del pensiero che si ripiega sull' in- « tuito; di che conchiudete essere inevitabile pel Rosmini il nullismo. « Ed è perchè prendete la parola *obbiettività*, come sinonimo delle paro- « le *realtà* e *sussistenza*, che riputate il suo sistema un pretto pantei- « smo [1]. » Io accuso il vostro sistema di psicologismo, perchè il Rosmini sforzato da' suoi principii a pigliar la voce idea nel primo senso, ben- hè egli pretenda contraddittoriamente di darle l' altro significato. In- tti l' idea rosminiana non può essere sinonima di oggetto ideale, se il econdo di questi vocaboli importa il concetto di cosa, e quindi di real- t e di sussistenza, escluso dal primo. Ora voi avete testè confessato che oggetto è *res obiecta*; e ancorchè ripigliaste la vostra concessione, la ssistenza di quello risulta da tutte le ragioni dianzi allegate per dimo- trare l' inseparabilità, non solo effettiva, ma conoscitiva, del reale dal- ideale. Il Rosmini non può dunque adoperare la voce *idea* nel senso i Platone, per esprimere la realtà assoluta presente allo spirito; e dee sarla unicamente nel senso dei psicologisti per esprimere un non so e, (cui potete chiamare *oggetto*, se vi aggrada,) che non sussiste fuori esso spirito. Io all' incontro adopero spesso nelle mie opere la detta ce in senso platonico; ma siccome mi occorre talvolta di valermene, condo l' intenzione dei psicologisti, soglio scriverla, per cansare ogni uivoco, coll' iniziale maiuscola, quando la tolgo nel primo significa- . Ho poi accusato il Rosmini di cadere nel panteismo, ogni qual volta r legittimare il suo ente possibile e dargli un valore assoluto, egli ne un vero oggetto, cioè una cosa, una realtà, una *res obiecta*, come voi te; e ripeto solennemente l'accusa, dacchè nè il vostro maestro nè al- no de' suoi discepoli ha finora potuto debilitarla, non che distrug- rla.

« Eppure voi stesso dite che la possibilità d'una cosa è la sua pensa- ilità. Voi dunque convenite che l' oggetto essenziale del pensiero è 'ente possibile, non reale; il reale non è pensabile [2]. » La possibilità una cosa è la sua pensabilità divina e assoluta, non umana e crea- ; la quale può soltanto aver qualche peso, in quanto è preceduta da ella, e il pensiero dell'uomo ripete il pensiero di Dio. Altrimenti con-

[1] Pag. 115. [2] Ibid.

verrebbe dire che una cosa lascia di esser possibile, quando non ci pensiamo; e che nulla sarebbe possibile, se a Dio piaciuto non fosse di creare esseri pensanti, fatti a propria imagine e somiglianza. La pensabilità divina presuppone un pensabile e un pensante assoluti, che s'immedesimano insieme; il che non accadrebbe, se il pensabile fosse il vostro possibile, destituito di sussistenza. Il pensabile assoluto è un possibile, che sussiste assolutamente, come idea, ed è identico al pensante assoluto, come sostanza. Il vero possibile è il pensabile, come pensato assolutamente; ora il pensabile non potrebbe essere pensato in modo assoluto, se non fosse reale come idea e non facesse col pensante una cosa sola. Ben lungi adunque dal *convenire che l'oggetto essenziale del pensiero è l'ente possibile, non reale*, io ripongo tale oggetto in una cosa sommamente reale, qual si è l'idea, che è tanto reale, quanto il pensiero assoluto, e da esso non si distingue. Io non mi maraviglio, sig. Tarditi, che non abbiate colto un progresso sì chiaro, giacchè voi movete sempre dall'error capitale del vostro maestro, cioè dalla distinzione dell'ideale dal reale assoluto; la quale è la causa dei vostri perpetui paralogismi. E questa distinzione assurda nasce da un'assurda confusione; cioè dal credere che la realtà necessaria e la realtà contingente siano della stessa natura. Imperocchè egli è verissimo che il reale creato non è l'ideale; e che dall'ideale essenzialmente si distingue. Ma il reale increato s'immedesima coll'ideale, perchè infinito; giacchè non potrebbe essere infinito, se non contenesse idealmente il reale finito, e non avesse virtù di effettuarlo, mediante l'atto creativo. Ora la realtà finita, in quanto si contiene idealmente nell'infinita, è il possibile; il quale è perciò inseparabile e indistinto da quel reale assoluto, che ne è la radice. Il possibile è il finito idealmente reale e infinito; tanto che il voler sequestrare il possibile dal reale assoluto è un volerlo segregare da sè medesimo. L'astrazione può benissimo distinguere il possibile dal reale assoluto, come il raggio dal centro; ma nello stesso modo che non si può pensare al raggio come raggio, senza pensare eziandio al centro almanco in modo confuso, non si può pensare al possibile, senza rappresentarsi almeno confusamente il reale infinito, che lo contiene. Il reale infinito essendo essenzialmente ideale, chi pensa l'ideale pensa esso reale: quel non so che di positivo, che stà dinanzi allo spirito, che voi, sig. Tarditi, concedete non esser nulla, e che si chiama idealità, intelllgibilità, luce mentale, intellettiva, o con altri siffatti nomi, è il reale stesso infinito, comunicante colla mente nostra, e rapp resentante idealmente tutte le cose che sono o che possono essere. Se voi aveste fatte queste avvertenze, non avreste osato dire che *il reale non è pensabile.* Ma non vi accorgete che voi lo pensate, dicendo appunto che non è pensabile? Che non potreste affermare contraddittoriamente che non è pensabile, se non fosse da voi pensato? Ma da chi

non è pensabile il reale? Da Dio o dall'uomo forse? La vostra proposizione è generalissima, e dovrebbe abbracciare i due casi. Dunque Iddio non potrà pensare sè stesso, nè l'universo; dunque il possibile sarà il solo oggetto della mente divina! Ma voi avete tolto a Dio la cognizion del possibile, come testè vedemmo; tanto che, accoppiando insieme le vostre due sentenze, ne seguirebbe che la Mente increata non conosce nulla. Rispetto all'uomo, distinguete il reale necessario dal contingente. Lo spirito umano non può afferrare la realtà contingente in sè stessa, ma l'apprende, mediante l'intuito dell'azione creatrice; il quale non può aver luogo, senza l'apprensione immediata della realtà necessaria. Onde l'impossibilità della cognizione diretta del reale finito, non che escludere, come volete voi, la notizia immediata del reale infinito, la presuppone necessariamente. La prima cognizione è impossibile, perchè il reale finito si distingue essenzialmente dall'ideale: la seconda è necessaria, perchè l'ideale e il reale infinito s'immedesimano insieme; e siccome l'ideale è l'oggetto immediato dell'intelletto, secondo la vostra confessione medesima, si dee dire altrettanto del reale infinito che fa seco una cosa sola.

Se voi applicherete questo discorso ai vari passi della mia Introduzione, che avete allegati [1], invece di conchiuderne che io collochi l'oggetto dell'intuito nel possibile e non nel reale assoluto, ne trarrete l'inferenza contraria. Imperocchè quando io parlo di *cosa intelligibile*, di *cosa possibile*, d'*idea*, non separo mai l'ideale dal reale assoluto; e quando, astratteggiando, distinguo il reale assoluto dall'ideale, io non intendo colla mia astrazione di escludere dal secondo di questi concetti ogni notizia del primo, ma solo una notizia compiuta e distinta; e fondo la mia distinzione mentale nella distinzione effettiva, che corre tra l'ideale considerato in sè stesso, come identico al reale assoluto, e la relazione estrinseca di esso verso il nostro pensiero. Finalmente, quando affermo che *la medesimezza dell'ideale e del reale ha luogo nell'ordine dell'Ente e non in quello delle esistenze*, voglio dire che l'ideale s'immedesima col reale increato e coll'atto creativo, ma non col creato; e che in questo solo senso è vera la sentenza del Vico, che *il vero si converte col generato e col fatto*.

« Quando dite che *l'Ente è l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità*, non volete dire, m'immagino, l'Ente reale o Dio, come se Dio fosse ciò che è comune a tutte le cose: il Panteismo infatti non potrebb'essere più chiaramente significato. Voi dunque intendete allora senza dubbio l'Ente ideale, non l'Ente reale, che *conferisce la realtà alle esistenze*, come soggiungete poco dopo [2].» Io intendo di parlare dell'Ente reale e ideale, come apparisce dal contesto, dove l'Ente, che

[1] Pag. 115, 116. [2] *Ibid.* 116, 117.

è l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità, è quel medesimo, che *conferisce la realtà alle esistenze*. Non sono perciò panteista, nè corro alcun pericolo di riuscir tale quando che sia, perchè io piglio la voce idea secondo l'uso platonico e non a norma dei psicologisti e dei sensisti. L'idea, giusta l'intendimento di Platone, è il pensiero divino e assoluto cioè una rappresentazione reale e necessaria, che ha un'attinenza estrinseca verso un rappresentato creato o creabile, e contingente. In questo modo tutte le idee sono lo stesso Dio; e siccome i concetti divini si diversificano fra loro, solamente in ordine ai loro rispettivi rappresentati, cioè riguardo alla estrinsica relazione di essi concetti verso le cose effettuate o effettuabili, ne segue che, considerate intrinsecamente, le varie idee si riducono all'Idea, identica colla realtà e natura divina e assoluta. In questo senso Iddio è l'idea generalissima, cioè quella rappresentazione universale di ogni possibile, che racchiude nella sua unità e semplicità perfettissima tutte le rappresentazioni particolari, in quanto essa ha una relazione estrinseca e moltiplice verso i singoli rappresentati, e quindi verso tutti i possibili. Perciò la moltiplicità delle idee e la particolarità loro sono estrinseche all'intelletto divino: l'Idea, in quanto non ha attinenze esteriori, è unica e generalissima. Questa dottrina, non che favorire il panteismo, lo spianta, mostrando che la ragione della moltiplicità creata, risiede, non già nell'Idea considerata in sè stessa, ma nelle sue estrinseche attinenze accoppiate coll'atto creativo. Per essere panteista e inferire dall'unità dell'Idea che *Dio sia comune a tutte le cose*, egli è d'uopo immedesimare la rappresentazione col rappresentato, e confondere il necessario, col contingente, come fa veramente il Rosmini, negando che l'idea del possibile sia reale; il che non può accadere, quando la voce *idea* si adopera alla platonica.

« Io ammetto con voi che il vocabolo *realtà* venga da *res*, e questa « dal verbo *reri*; ammetto che *res* sia l'oggetto *ratum*. Ma invece di « conchiudere con voi che il *reale* è dunque l'oggetto pensato e che la « *realtà* è la pensabilità; conchiudo invece con Rosmini che la *realtà* non « è compresa nel puro pensare, nel conoscere per idea, ma sì nella co« gnizione per affermazione o nel giudizio, che non è propriamente co« gnizione, ma *assenso*, *persuasione*. Infatti *ratum* da *reri*, vuol dire « giudicato, assentito . . . . , Il verbo *reri*, nol nego, si traduce « anche per *pensare*, perchè *pensare* significa pure giudicare, affer« mare, opinare come il latino *sentire*[1]. » *Reri* sinonimizza col *pensare* italiano, come questo è identico al *pensare* latino, qual sinonimo di *pensare* metaforicamente, cioè *giudicare*. Infatti egli è impossibile il pensare senza giudicare, giacchè ogni pensiero importa almeno l'affermazione dell'oggetto pensato, come pensato; onde l'idea è inseparabile dal giudizio, come l'idealità dalla realtà. Supponete infatti che l'uomo non

[1] Pag. 118.

abbia altro concetto, che quello del possibile: non è egli vero che non può pensare al possibile, senza dire a sè stesso: qualche cosa può essere? Ora il dire che qualche cosa può essere è un affermare la possibilità di qualche cosa: e ogni affermazione arguisce la realtà. Il che tanto è vero, che voi contraddittoriamente ai vostri principii siete costretto a considerare il possibile, come una *cosa*, e l'oggetto del pensiero, come una *cosa pensata*, una *res obiecta*; intendendo col sostantivo *cosa* o *res* il reale, e coll'aggettivo la relazione di esso colla mente nostra.

« Se non che mi è forza confessare ch'io non so bene comprendere in qual senso per voi s'intenda *la realità* che volete compresa nella prima idea dell'essere. *L'ente*, voi dite, *in quanto è primitivamente intuito*, *non è l'ente possibile dell'illustre Rosmini*, *non è il semplice reale*, *(l'esistente,) è l'ente necessario.* Ma convien distinguere l'essere necessario *metafisico* e l'essere necessario *logico*, la necessità metafisica e la necessità logica, le quali non sono propriamente due necessità, ma una sola considerata in due rispetti diversi [1]. » Lasciate da canto *propriamente*, che è uno dei vostri soliti palliativi, e rispondetemi con precisione, se la necessità logica sia diversa dalla metafisica. Se dite che sono diverse, ne segue che noi non possiamo conoscere in nessun modo la necessità metafisica, e dobbiamo renderci scettici assoluti. Imperocchè quando si afferma che una cosa è necessaria metafisicamente, l'asserzione è sempre fondata sulla necessità logica; tolta via la quale, l'altra necessità rovina. Così, verbigrazia, noi tenghiamo per fermo che il contingente senza necessario ripugni metafisicamente, perchè ripugna anche logicamente: che se logicamente non ripugnasse, sarebbe fuor di ragione il sentenziare che tal presupposto inchiuda una contraddizion metafisica. Se dunque ci è forza confessare che le due prefate necessità non si diversificano fra di loro, voi non potete distinguere l'una dall'altra, se non in quanto la necessità metafisica esprime la condizione delle cose in sè stesse, e la necessità logica vi aggiunge una relazione col nostro conoscimento. Per tal modo la necessità logica inchiude l'altra, la presuppone, e non può stare senza di essa; benchè all'incontro la necessità metafisica possa consistere dal nostro canto, senza la sua compagna, ogni qual volta non è da noi conosciuta. Dico dal nostro canto, perchè la necessità metafisica è anche logica in sè stessa, se si ha riguardo, non all'umano intelletto, ma al divino, cioè al Logo, in cui il reale e l'ideale insieme si unizzano. Dunque, dovendo il reale assoluto precorrere metafisicamente ad ogni altra cosa, l'idea di esso dee precedere logicamente ogni altro concetto, e il Primo ontologico è identico al psicologico, e forma seco il Primo filosofico. « Il concetto dell'*Essere necessario metafisico* non può essere il primo concetto, perchè è opera d'un giudizio, in cui si è paragonato l'Essere stesso sussistente

[1] Pag. 118, 119.

« colla possibilità della sua non esistenza, e si è trovato il rapporto di
« contraddizione o ripugnanza. Questo rapporto è la *necessità*, la quale
« è logica o metafisica, secondo che quel rapporto si considera nell'or-
« dine ideale o nell'ordine reale [1]. » Se poi per avere il concetto del-
l' Essere necessario metafisico, dovessimo *paragonare l'Essere stesso sus-
sistente colla possibilità della sua non esistenza*, ci troveremmo veramen-
te in un grande impaccio ; poichè ci converrebbe avere il concetto del-
l' *Essere necessario metafisico* prima di averlo. Che cos' è infatti *l' Esse-
re sussistente*, la cui non esistenza ripugna, se non l' *Essere necessario
metafisico?* Il vostro paragone è dunque inutile per ottenere un concet-
to, che già possedete, e senza l' aiuto del quale non potreste fare il pa-
ragone. « L' essere necessario *logico* precede dunque nell'ordine delle
« cognizioni l'essere necessario *metafisico*, il quale è il proprio termine
« e complemento pel primo, e questo una forma di quello, un apparte-
nenza mentale [2]. » Conchiudete all'incontro che l'essere metafisico pre-
corre al logico, eziandio nell' ordine delle cognizioni, poichè la neces-
sità logica non avrebbe alcun valore, se non fosse fondata nella metafi-
sica. « Di che l'Essere necessario deve avere una natura essenzialmente
« intelligibile [3]. » Certo sì, perchè l' Ente reale e assoluto è essenzial-
mente intelligibile, ed è il solo che sia tale. « Altrimenti egli non sa-
« rebbe assolutamente necessario, perchè dipenderebbe, per esser tale,
« da una mente o idea prima, se quest' idea fosse essenzialmente diver-
« sa da lui [4]. » Ma siccome questa idea, non che essere *essenzialmente
diversa* dall' Ente assoluto, che è il Primo filosofico, s' immedesima se-
co, il reale e l' ideale soggiacciono a una stessa necessità semplicissima.
Voi bensì escludete la necessità dell'Assoluto ; perchè considerando la
necessità logica, come una appartenenza del solo vostro ente possibile,
il quale, non che esser Dio, *non forma mai l' oggetto del divino intellet-
to* [5], non potete senza paralogismo attribuire a Dio la necessità metafisi-
ca. « Voi potete quindi vedere con quanta ragione diciate che nella dot-
« trina di Rosmini *il Primo psicologico*, (ideologico,) *non è identico al*
« *Primo ontologico e che in ciò consiste essenzialmente tutta la parte er-*
« *ronea del suo sistema* [6]. » Certo che io posso vederlo, come ha potuto
vederlo ogni lettore, e voi in ispecie, sig. Tarditi, se avete posto mente
alle cose sinora discorse. Imperocchè, secondo il vostro precettore, il
Primo psicologico o ideologico, che chiamare il vogliate, essendo l'idea-
le senza il reale, e il Primo ontologico versando nel reale senza l'ideale,
l' uno può essere identico all' altro, come Primo, cioè come elemento
scientifico in ordine allo spirito umano.

« Ciò che vi fa dissenziente dal sommo Filosofo italiano consiste in
« questo nè più nè meno, che cioè voi ponete come oggetto del primo

[1] Pag. 119. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* [5] *Ibid.* 95, not. [6] *Ibid.* 119.

« intuito; come *primo noto*, senza di cui ogni altra cosa ci sarebbe igno-« ta, ciò che *niuno mai vide*, ciò che Rosmini pone ultimo, come il pun-« to più elevato, a cui giunger possa l'umana ragione, l'umana filoso-« fia [1].» Ciò vuol dire nè più nè meno che, secondo il Rosmini, il Primo ontologico è l'Ultimo psicologico o ideologico, e ne differisce quanto l'Ultimo si differenzia dal Primo. Vero è che voi trovate *il mio linguaggio meno esatto* del vostro [2]; ma mi permetterete su questo articolo di riferirmene al parere dei nostri comuni lettori. I quali pure potranno definire qual sia il migliore architetto fra chi pianta l'edifizio della filosofia sopra una base men salda del suo comignolo, e chi, dando alla scienza per fondamento l'assoluto e l'infinito, può convenevolmente riunirne e immedesimarne i due estremi. « E non solamente in questo « voi vi dipartite dal Rosmini, ma ancora e molto più nel modo con cui « ponete Dio come primo noto, come il punto di partenza dell'umana « filosofia. La cognizione di Dio, quale voi l'ammettete nell'uomo, è co-« sa a cui non arriva nessuna filosofia. Dio *percepito* costituisce, secon-« do Rosmini, *l'ordine soprannaturale*; in quest'ordine si sente, si per-« cepisce Iddio nella sua realità. Voi dunque, senza volerlo, confondete « l'*ordine naturale coll'ordine sovrannaturale* [3]. » Proverò altrove che chiunque confonde la visione ideale di Dio nel senso di santo Agostino, di san Bonaventura, del Malebranche e del Gerdil, (volete nomi più cattolici e gloriosi?) colla visione beatifica propria dei comprensori, non sa che cosa siano queste due specie di visione. Per ora mi ristringo a osservare contro di voi e il Rosmini che *l'ordine soprannaturale*, preso generalmente, è cosa assai diversa dalla visione sovrannaturale; perchè i viatori, che non fruiscono di questa, possono pure appartenere in virtù di doni superiori al predetto ordine. Quanto alla visione sovrannaturale, io non la confondo colla naturale, poichè l'una consiste nell'intuito dell'essenza, e l'altra nell'intuito della sussistenza e delle proprietà divine. Ma di ciò un'altra volta. Esaminerò pure in miglior luogo la dottrina, che colloca l'ordine sovrannaturale nel *sentire* la Divinità; dottrina enorme, inaudita agli orecchi non solo dei cattolici, ma di ogni filosofo, che non sia antropomorfita o panteista; giacchè per essa l'Ente assoluto vien collocato nella classe dei sensibili; al che i sensisti medesimi non hanno sinora osato aspirare. Ma ho piacere d'intendere da voi che questa dottrina vi vada a genio e sia professata dal Rosmini; giacchè, dovendo esaminarla nei Dialoghi seguenti, potrò senza scrupolo considerarla, come patrimonio comune dei Rosminiani, e come una di quelle note, che giovano a far apprezzare convenevolmente il merito di un sistema.

Ecco terminato, sig. Tarditi, il doloroso, ma necessario, còmpito impreso di rispondere alle vostre lettere. Dico doloroso, perchè non mi fu

[1] Pag. 120. [2] *Ibid.* 119. [3] *Ibid.* 120.

permesso di cominciarlo con quei modi dolci e amichevoli, che avrei desiderato di adoperare, e coi quali mi è caro di poterlo conchiudere. Ma io doveva antiporre ad ogni altro riguardo il trionfo del vero; il quale avrebbe corso un grave rischio, se quando la vostra setta fioriva in qualche parte d'Italia, e cercava di coonestare col disprezzo degli avversari, e col credito personale del suo capo una falsa dottrina, avessi parlato rimessamente. Ora le condizioni sono mutate, il prestigio del Rosminianismo è spento, e questo sistema, incapace di moto e progresso, si può oggimai paragonare a quei corpi cristallizzati, nei quali ogni seme di vita è estinto, e a quei pezzi di stalattiti e di stalagmiti, che si serbano per vezzo e si mostrano ai curiosi nei nostri musei. Coloro che lo professavano si sono ridotti a tacere o a chiaccherare nei giornali, (che è tutt' uno,) o anche a ingiuriare e calunniare, che è assai peggio, e discorda troppo dall' indole mite dei tempi e da ogni usanza civile. Voi vi siete tirato indietro, e avete ben fatto, perchè l' indirizzo dato alla polemica da alcuni che scrivono in favor del Rosmini in Italia ed in Francia non permette più agli uomini costumati di prendervi alcuna parte, non solo per difenderlo, ma eziandio per oppugnarlo. Laonde anch' io lascerei il campo molto volentieri, e finirei qui ogni discorso, se l' impegno preso nell' Avvertenza premessa a questa seconda edizione non mel vietasse. Certo quando io m' induceva a far tal promessa, era lungi dal prevedere ciò che dovea succedere; nè mi sarei mai immaginato, che procacciando, per quanto era possibile, di salvar l' onore a coloro che avean fatto ogni opera per contaminare il mio, essi, non che sapermene qualche grado o almeno tacere, studiandosi col silenzio di far dimenticare le loro passate esorbitanze, avrebbero a poco andare ripresi i loro antichi modi, aggiugnendo alla scortesia e ingiustizia dei primi assalti l'ostinazione e l'ingratitudine [1]. Meno anco-

[1] Recherò ad esempio le seguenti parole del programma francese, in cui annunzia la traduzione delle opere filosofiche del Rosmini, riveduta *soigneusement par un des représentants les plus distingués de l' école rosminienne, M. le marquis G. de Cavour, qui a bien voulu y ajouter une Introduction.* L' autore dopo di avere avvertito che *quand un homme de génie vient proposer à la foule des théories profondes sur les questions les plus subtiles et les plus abstraites* [*] *il peut s'attendre à essuyer les feux croisés de la médiocrité, de la routine et des petites passions,* soggiunge che il valore del Rosmini « est si incontestable que ses détracteurs les plus emportés ont été souvent contraints de le reconnaître hautement. Ainsi parcourez la polémique de M. V. Gioberti, vous verrez partout la prévention la plus aveugle, vaincue « par l' ascendant irrésistible de l' opinion publique et forcée de s' incliner devant le génie, la science et la vertu du grand homme qu' elle poursuit. » Segue quindi citando gli elogi da me fatti al Rosmini nella Teorica e nella Introduzione, ommettendo però le critiche che gli accompagnavano e ne modificavano il senso, per far credere che io sia in contraddizione meco medesimo. Un discorso così ridicolo non ha d'uopo di comento; perchè tutti gl' Italiani sanno quanto *l' ascendant irrésistible de l' opinion publique* sia favorevole al Rosminianismo, e obblighi i suoi avversari a parlarne bene. Ho voluto

[*] Se *un homme de génie* propone *à la foule des théories profondes sur les questions les plus subtiles et les plus abstraites*, egli è un babbeo, e non avrà probabilmente a sostenere *les feux croisés,* di cui parla l' elegante autor del programma.

ra avrei antiveduto che a queste nuove trame ordite in Francia contro di me a indotta di un Italiano, sarebbesi aggiunta, (non so se a caso o ad arte,) un' aggressione ancor più violenta, fattami nello stesso paese da un altro mio paesano e dal direttore di un giornale parigino. Accenno questo fatto, acciò si sappia per qual cagione io mi sia tirato indietro; chè le ingiurie troppo abbiette ed ignobili ricadono sui loro autori, e dispensano l' uomo onorato dal richiamarsene, quando a tal effetto sarebbe d' uopo fare alle braccia coi mascalzoni. Del resto non mi stupisce che gli spigolistri e i cattivi filosofi cospirino nell' insultarmi; e che gli uni, pretessendo l' edificazione delle *anime pie*, e gli altri ostentando il patrocinio degli stranieri, si accordino nel dare addosso a un loro compatriota, che fa professione, scrivendo e operando, di fuggire i pareri e i partiti eccessivi, e colloca nella moderazione della vita e dei giudizi la cima della sapienza. Non mi stupisce anco che, amando io e adorando la mia patria, sia bersaglio alle ire di coloro, che dopo averla solennemente rinnegata, si sbracciano per avvilirla. Ben mi darebbe qualche meraviglia il vedere che un giornalista francese abbia preso parte a quest' opera vituperosa, imbrattando la sua penna con impudenti calunnie e con facondia d' ingiurie stupidamente vili, se non sapessi che le regole, non che essere distrutte, vengono mirabilmente confermate dalle eccezioni. Laonde io mi risolvo che il procedere di questo scrittore, a mio riguardo, giovi non poco a corroborare il credito universale, che hanno i Francesi di essere il popolo più leale e più gentile di Europa.

Di Brusselle, ai 18 di giugno, 1844.

citarlo per mostrare come i Rosminiani di tutti i paesi si accordano nello stesso nobilissimo procedere, di mutilar le parole di coloro che li combattono, e di volgere loro a vergogna ed a colpa la moderazione medesima e la cortesia.

TRILOGIA

DELLA FORMOLA IDEALE

E

DELL' ENTE POSSIBILE

DIALOGO PRIMO.

L' ENTE.

Olà. Ehi, signorina.

LA FORMOLA.

Chi mi chiama?

L' ENTE.

Sono io. Non mi conosci?

LA FORMOLA.

Come posso conoscerti, se non ti veggo?

L' ENTE.

Non mi vedi? Oh questa è bella! Sei forse divenuta cieca? Io sono uo antagonista e signore, l' ente possibile.

LA FORMOLA.

on dei stupirti, se mi riesci invisibile, benchè la mia vista, che comıde ogni cosa, soglia essere acutissima. Come potrei vederti, se non isti?

L' ENTE.

icconcella! Io già doveva sapere che hai le occhiaie vuote come ıcca.

LA FORMOLA.

Caro Ente, non andare in collera. Tu hai da sapere che i miei occhi hanno solamente virtù di apprendere gli oggetti reali e non i chimerici; come tu dei essere; poichè per tua confessione medesima non sei una cosa effettiva. Ma benchè le mie pupille colgano la realtà sola, e non possano afferrare le ombre, tuttavia i miei orecchi hanno il potere di sentire a discorrere eziandio i tuoi pari, e ci sono avvezzi molto spesso, da che nacque la scuola, a cui appartieni. Perciò, quantunque tu sii invisibile, niente vieta che facciamo, se vuoi, conversazione insieme.

L' ENTE.

Tu mi hai per una chimera, e tuttavia parli di me a ogni tratto, e hai scritti dei volumi a mio proposito.

LA FORMOLA.

Vedi, amico, se non sia più giusto il dire che io non mi occupo di te, ma di chi differisce essenzialmente dalla tua natura, e non ha teco di comune altro che il nome. Così almeno mi sembra di dover giudicare, se ti ragguaglio con quell' Ente, che fa parte di me stessa, ed è il personaggio più importante, ch' io mi abbia in casa; il quale è di siffatta corporatura, e ha tali polpe e fattezze, che può esser veduto distintamente eziandio da lontano; dove che tu sei così smilzo e sparuto, che a ficcarti su il naso, nè anco il Centocchi ti potria scorgere.

L' ENTE.

Basta bene che io sia veduto da chi è capace di apprezzarmi. Tu mostri d' ignorare che ho molti omaccioni dal mio, i quali fanno di me un grandissimo caso; e che ogni giorno vo ampliando le mie conquiste.

LA FORMOLA.

Veramente io non lo sapeva; anzi da quanto intesi dire, io credeva il contrario. Ma poichè tu me lo affermi, io debbo prestarti fede; niuno potendo ragionevolmente conoscere i fatti tuoi meglio di te medesimo. Vorrei solo che in cortesia tu mi nominassi qualcuno di cotesti uomini grandi, che sono per te, e che mi dessi così in succinto notizia di quegli acquisti maravigliosi che vai facendo.

L' ENTE.

Ciò vorrebbe un lungo discorso; e io non ho tempo da perdere. E poi ti confesso che l'entrare in questa materia non mi piace, perchè potrebbe parere ch' io voglia vantarmi ; il che ripugna troppo alla mia modestia.

LA FORMOLA.

Ente mio, tu sai ch' io sono una donna fatta alla buona, e senza malizia. Perciò, se mel permetti, ti esporrò candidamente ciò che ho udito dire da un mio amico intorno al contegno solito a tenersi da te e dai tuoi fautori, quando altri vorrebbe conoscere le forze della vostra setta.

L' ENTE.

Di' pure : già m'immagino di dover udire qualche sciocchezza.

LA FORMOLA.

Chi ti dà il torto, mio caro Ente, non potrà mai negare che tu sii cortese e garbatissimo. L' amico dunque mi diceva che le forze di una setta filosofica consistono negli argomenti, a cui elle si appoggia, e nella qualità de' suoi patrocinatori. E siccome i Rosminiani paiono, da qualche anno, rimasti in secco quanto alle ragioni, e non citano alcun nome un po' autorevole, che siasi aggiunto alla loro causa, benchè tuttavia si vantino di essere gagliardissimi, egli ne conchiudeva che la loro dottrina dee essere divenuta una tradizione acroamatica, nota solo a un piccolo numero di eletti ; e la scuola loro, una società secreta. Il che posto, non è meraviglia che niuno fuori di essa sia in grado di conoscere e di apprezzare la moltitudine de' suoi proseliti.

L' ENTE.

Cotesta è una satira o un' insinuazione maligna.

LA FORMOLA.

Assicurati che non è l' una cosa, nè l' altra. Se l' amico s' inganna, l'error suo procede solo da ignoranza e dal sincero desiderio che nutre di conciliare i fatti e le apparenze colla nota veracità delle vostre parole.

L' ENTE.

A buon conto, se i miei seguaci sono o paiono pochi di numero, vorrei un po' sapere quanti siano i tuoi.

LA FORMOLA.

Amico, io vivo nella solitudine e lungi da quei luoghi, dove la lingua che parlo è universalmente intesa; e non mi glorio di avere molti compagni. Ma fra il mio caso e il tuo corrono due differenze notabili. L' una, che in mancanza degli uomini, io procaccio di sostenere la mia causa colle ragioni; le quali posso senza presunzione avere per valide, finchè non vengono ribattute con altro, che coi pettegolezzi, colle ingiurie e colle calunnie. L'altra, che io non pretendo d' imporre agli studiosi un sistema filosofico compiuto, e mi contento d' invitarli a svolger meco alcuni principii fecondissimi, somministrati di conserva dalla ragione e dalla religione; nè mi aggiudico in quest' opera altra parte, che quella di avere avvertita l'inesausta feracità di tali principii, in ordine alle scienze speculative. E ancorchè niuno approvasse il mio progresso e le mie deduzioni, io mi terrei abbastanza ricompensata delle mie fatiche, quando potessi dare alle ricerche e meditazioni filosofiche un nuovo indirizzo, sterminando dalla mia patria quel frivolo e servile psicologismo, che ci regna da due secoli; il quale dovrebbe essere ripudiato dai buoni Italiani, non pur come falso, ma eziandio come straniero per genio e per origine. Eccoti qual è l' intento, che io mi propongo, e il sommo divario, che da te mi divide. Tu miri a far setta, e a piantare una scuola, che ripeta scrupolosamente i tuoi dettati e abbia il tuo nome: io volgo i miei sforzi a creare un metodo, un indirizzo, un periodo di speculazione, veramente nostrale, e a destar gl' intelletti, sollevandoli dalla bassezza presente all' altezza dell' ontologia platonica, fonte di ogni bella e magnanima inspirazione, anzichè ad addormentarli e a costringerli fra i ceppi di un sistema immobile ed inerte. Tu vuoi far dei filosofi rosminiani, e io dei filosofi cattolici e italiani. Tu brami di essere adorato, come certi savi orientali, da' tuoi umili discepoli, e consultato, ubbidito, venerato come un oracolo; laddove io mi appago d' imitar dalla lunga e giusta il mio valsente, l' esempio assai più modesto, ma più utile e liberale, di Socrate, o dirò meglio di Diotima, (giacchè, come vedi, sono femmina,) facendomi ai miei compatrioti iniziatrice del vero e ostetricante di sapienza. Perciò a te dee rincrescere di avere un scarso numero di seguaci, che giurino nelle tue parole; laddove a me dorrebbe non poco, se un sol uomo giurasse nelle mie.

L' ENTE.

Da questo canto puoi vivere tranquilla; chè non avrai, credo, cagione di addolorarti. Ma poichè veggo che metti in dubbio il mio dire, e per convincerti si dee por mano ai fatti, ti vo' contentare, allegandoti l'autorità di tale, che val per mille, e il cui solo nome ti empierà di stupore.

LA FORMOLA.

Chi è cotesto tale?

L' ENTE.

Paolo Barone.

LA FORMOLA.

Tu non sei generoso, mio caro Ente.

L' ENTE.

Ah! ah! Questo nome ti scotta. Non avresti mai creduto, eh, che Paolo Barone fosse de' miei buoni amici?

LA FORMOLA.

Anzi io l'aveva creduto finora; ma ora comincio a dubitarne. E mi spiace che tu usi meco poca generosità, facendo menzione di un uomo egregio, che mi costringe a confessare la mia propria ignoranza.

L' ENTE.

Tu hai dunque letto lo scritto recente del mio Paolo?

LA FORMOLA.

Ho letto e meditato lo scritto del tuo e mio Paolo, e non ti posso dissimulare che mi ha messo in una perplessità grandissima. Finora io m'era affidato di potere, senza molta fatica, stare a petto dei Rosminiani; ma ora il discorso del nostro comune amico mi ha fatto perdere il bandolo, e m' induce quasi a credere di essere incompetente in questa materia.

L' ENTE.

Vedi, se hai trovato chi seppe aggiustarti a dovere! Ben ti stà: la tua albagia meritava di essere mortificata. D' ora innanzi sarai più docile alle buone ragioni, e io non dispero che quando che sia tu divenga de' nostri.

LA FORMOLA.

Se l' amico s' appone, io non posso diventare uno de' tuoi, perchè già lo sono.

L' ENTE.

Diavolo! Che tu sii già convertita! Se parli da senno, convien dire che il mio Paolo abbia virtù di far miracoli.

LA FORMOLA.

In tal caso il miracolo sarebbe succeduto dal canto tuo come dal mio, poichè ciascuno di noi avrebbe mutata la propria natura.

L' ENTE.

Se discorri così, egli è impossibile che io t' intenda; e mi sembri tornata alle sofisterie tue solite.

LA FORMOLA.

Tu non devi adirarti, Ente mio, se discorro male e ti riesco poco il cervello, poichè, come ti dico, il nostro Paolo mi ha fatto perdere la scherma, e non so quasi più dove mi trooi. Ma se tu hai pazienza, mi studierò di aprirti la vera cagione del mio turbamento, poichè m' avveggo che non l' hai capita, o piuttosto io non ho saputo spiegartela.

L' ENTE.

La sentirò con piacere. Prima però vorrei sapere con qual diritto tu collochi Paolo fra' tuoi, mentre non puoi ignorare ch' egli è mio amicissimo; se già non hai dismesse le tue opinioni; il che mi si fa duro a credere, conoscendo la pervicacia delle tue pari.

LA FORMOLA.

Ancorchè Paolo fosse del tuo parere in filosofia, io non veggo perchè

non potrei averlo per amico, quando l'affetto può accordarsi benissimo colla disparità delle opinioni, e l'amicizia di Paolo è tale, che ogni galantuomo dee averla cara e onorarsene. Ma il fatto si è, che io non so risolvermi, se intorno al soggetto della controversia che ho teco, il nostro Paolo mi sia contro o in favore.

L'ENTE.

Cara Formola, mi avveggo proprio che l'amico ti fa vaneggiare, poichè ignori qual sia la sua sentenza nel punto medesimo, ch'egli pubblica un libro per confutarti.

LA FORMOLA.

Credi tu che mi abbia confutata vittoriosamente?

L'ENTE.

Se ne dubitassi, il modo, in cui discorri, basterebbe a chiarirmene.

LA FORMOLA.

Abbi pazienza, divino Ente, se io peno alquanto a ripigliare gli spiriti, e rispondimi con pacatezza. Chi è confutato vittoriosamente ha egli ragione o torto?

L'ENTE.

Pare che abbia il torto.

LA FORMOLA.

Ma pure se io debbo dar fede a Paolo, non posso avere il torto, poichè sono d'accordo teco, con lui, col Rosmini, e non corre fra noi altro divario, che di parole. Eccoti ciò che mi conturba, e che non posso intendere, se tu non mi aiuti. Io m'era immaginato finora che tu ed io non avessimo nulla a comune, e tra noi corresse quella differenza, che passa fra due cose contrarie e affatto incompatibili. Fondata in questa persuasione, io combatteva con buon animo, perchè mi pareva di conoscere il nemico e di saper dove dirizzare i miei colpi. Ma ora viene uno, il quale mi assicura che ho finora armeggiato al vento, e che stimando di avere a fare con un avversario vivo e reale, ho combattuto soltanto meco medesima. Questo è assai peggio che schermir colle ombre, o come accadeva all'eroe del Cervantes, colle fatture della propria immaginazione.

L' ENTE.

Formola mia, quando nel principio del nostro dialogo ti accusasti di semplicità, io pensai che tu parlassi in tal forma per ironia o per modestia. Ma ora m'accorgo che hai parlato da senno, poichè leggendo la scrittura dell'amico non sapesti penetrare il suo intendimento, e credesti ch'egli voglia davvero eguagliarti a me e immedesimarti colla mia persona; quando egli mirò solo a farti intendere con buona creanza la vanità delle tue pretensioni e la giustizia della mia causa.

LA FORMOLA.

Se il fatto è così, io ti sarò obbligata del mio disinganno, giacchè, per quanto mi fosse di grande onore il far teco una cosa sola, sentirei però una certa passione a perdere l'individualità mia propria. Ma se Paolo non ha voluto privarmene, qual è il costrutto del suo discorso?

L' ENTE.

Tu mi riesci molto dolce di sale, se hai bisogno ch' io te l' insegni. Ma non ricuso di farlo, quando ciò possa giovare a rimetterti sul buon sentiero. Dimmi; quando mi perseguitavi co' tuoi sofismi, e pretendevi di provare che io non sono al mondo, non ti ricordi che il tuo principale argomento si riduceva a supporre che non si dia mezzo tra la realtà e il nulla?

LA FORMOLA.

Me ne ricordo.

L' ENTE.

Se la tua asserzione fosse vera, io dovrei essere un nulla, non possedendo realtà di sorta, come confesso di buon grado io medesimo.

LA FORMOLA.

Comincio a capire il granchio che presi, facendo ragione che, al parere di Paolo, tu fossi un ente reale.

L' ENTE.

Io dovrei certo essere un ente reale, se non si desse mezzo tra la

realtà e il nulla, poichè in fine in fine io sono pur qualche cosa. Ma Paolo ha provato che si dà mezzo; il quale consiste nell'ente ideale, che non è alcun che di effettivo, e tuttavia non è nulla. Capisci ora ciò che vuol dire?

LA FORMOLA.

Capisco in parte; ma da una incertezza io cado ora in un' altra. Imperocchè, sebbene io intenda la parte negativa della sentenza proferita dal tuo difensore, non intendo però l' affermazione, che vi si contiene. Mi dichiaro. Quando si dice *l' ente ideale non è l' ente reale, nè il nulla*, so benissimo che cosa siano l'ente reale ed il nulla, che vengono rimossi; ma di un ente ideale, che non sia nè l'uno nè l'altro, non posso farmi alcun concetto.

L' ENTE.

Tu devi aver letta molto sbadatamente la scrittura dell'amico, se non hai saputo intendere una cosa sì chiara.

LA FORMOLA.

Ente mio garbatissimo, tu mi riesci così sagace e cortese, che m' arrischio a pregarti di un segnalato favore. Vorresti tu farmi così in fretta in fretta un po' di comento al testo dell' amico per diradare le nebbie, che m' impediscono di coglierne il vero senso?

L' ENTE.

Ti servirei, se credessi che la mia chiosa possa riuscirti intelligibile; ma ne dubito, e temo che il difetto provenga non dall' altrui espressiva, ma dal tuo accorgimento.

LA FORMOLA.

Tu sei la gentilezza in persona. Vo a cercare il libro.

L' ENTE.

Non occorre: eccolo a' tuoi comandi. Se vuoi anche leggere qualcun altro de' miei apologisti, ti posso servire; perchè gli ho tutti in tasca.

LA FORMOLA.

Per quanto veggo, ti porti la libreria dietro.

L' ENTE.

Amo di averli meco; e non mi danno alcun fastidio, perchè fan poca mole e son leggerissimi.

LA FORMOLA.

Sarà bene, per evitar lunghezza, che tu mi mostri il luogo del libro, che contiene al parer tuo la sostanza della difesa; perchè non vorrei affaticarti nè abusare della tua cortesia.

L'ENTE.

Volentieri. Senti dunque ciò che stà scritto a facce 7. « O l'idea del « l'essere è un nulla od è qualche cosa: se è un nulla, non occorre fi« losofare; se è qualche cosa, ella è certo qualche cosa di sussisten« te [1]. » Hai capito?

LA FORMOLA.

Cotesto mi pare un argomento, che fa per me.

L' ENTE.

Questo è appunto l'argomento de' tuoi avvocati, che ti gioverebbe, se i sofismi potessero approdare. Ma odi con che agevolezza il mio Paolo ne mostri la nullità. « A rigor di argomentazione oppongo rigoroso di« scorso. *Se l'idea dell'essere è un nulla, non occorre filosofare*, concedo: « se *è qualche cosa, ella è al certo qualche cosa di sussistente;* distinguo: « se colla frase *è cosa sussistente* intende dire che ogni essere ideale *de« ve avere* un sussistente, a cui, direi quasi, si appoggi, lo concedo an« cora: ma se intende dire che ogni *ideale sia un reale*, lo nego assolu« tamente, come nego che l'*intendere* sia *sentire* [2]. » Che ti pare, eh?

LA FORMOLA.

Ente mio, io strabilio.

L' ENTE.

Hai ragione di maravigliartene. Si può egli raziocinare in modo più

[1] BARONE, *Lettera a Domenico Anselmi*, Torino, 1843, pag. 7.
[2] BARONE, *Lett. cit.*, pag. 7, 8.

rigoroso e stringente? O meglio incalzar l'avversario e togliergli ogni sutterfugio? E chi ha saputo immaginare un tale argomento non ha ragione di compiacersene, e di affermare che in virtù di esso « sparisca « quasi per tocco di magica verga ogni materia di criminazione e ogni « specie di contraddizion rosminiana si dilegui [1]? » Se tu non ti arrendi a un discorso di tal calibro, io ti lascio; poichè quanto potrei aggiungere a sua confermazione, ti riuscirebbe ancor più difficile ad intendere; e io ti consiglierei piuttosto a dismettere d'ora innanzi queste speculazioni, come troppo superiori alla tua apprensiva.

LA FORMOLA.

Generoso amico, non mi abbandonare, perchè non ho mai avuto tanto bisogno di te, quanto in questo momento. La dialettica del nostro Paolo mi sbalordisce; ma tu non ti dei stupire, nè sdegnare, se non ne sento così al primo tutta la forza, e ho bisogno di qualche spiegazione; perchè la debolezza del mio cervello non mi permette di considerare molte cose nello stesso tempo. Ora il buon Paolo ha accumulate tante idee in quel suo terribile periodo, che udendolo rileggere, io mi trovo così confusa e perplessa, come quando lo lessi per la prima volta nel mio stanzino.

L'ENTE.

Via, io voglio oggi essere condiscendente verso di te, oltre il mio dovere, poichè tu mi riesci umile e modesta più del tuo costume. Esponi dunque i tuoi dubbi, e io farò ogni mio potere per liberartene, e dissipar le tenebre della tua mente.

LA FORMOLA.

Imprima ciò che mi fa specie si è l'udire che al parer tuo e dell'amico *ogni essere ideale dee avere un sussistente, a cui si appoggi*. Io m'immaginava che voi pensaste il contrario.

L'ENTE.

Come se noi non avessimo il senso comune, e potessimo o volessimo ripugnare all'evidenza.

LA FORMOLA.

Tu dunque credi che ogni essere ideale dee avere un sussistente, a cui si appoggi?

[1] BARONE, *Lett. cit.*, pag. 8.

L' ENTE.

Certo sì, poichè altrimenti l'ente ideale sarebbe nulla.

LA FORMOLA.

Dunque ciò che non sussiste in sè o in altro è nulla?

L' ENTE.

Tu vuoi la baia di me, monna Formola, se mi fai interrogazioni così triviali.

LA FORMOLA.

Attendi. Se ciò che non sussiste in sè o in altro è nulla, non vi può esser mezzo tra il nulla e la sussistenza; e quindi l'ente ideale è nulla, o è eziandio sussistente.

L' ENTE.

Tu confondi, mia buona Formola, l'ordine delle cose con quello delle cognizioni; e mi stupisco che dopo gli avvertimenti del mio Tarditi a questo proposito, tu possa tuttavia cadere in un sofisma così meschino.

LA FORMOLA.

L'ente ideale a qual ordine appartiene?

L' ENTE.

A quello delle idee, cioè delle cognizioni.

LA FORMOLA.

E l'ente sussistente?

L' ENTE.

A quello delle cose, cioè delle realtà.

LA FORMOLA

Quando tu dici che *ogni essere dee avere un sussistente, a cui si ap-*

poggi, la tua proposizione è ella vera nell' ordine delle cose, o in quello delle cognizioni, o in entrambi ?

L'ENTE.

Nell' ordine delle cose solamente.

LA FORMOLA.

Perchè nell' ordine delle cognizioni l' essere ideale è scompagnato lalla sussistenza.

L'ENTE.

Bravissima; veggo che cominci a capire. Se continui così, io non mi lorrò di aver gittato affatto il mio tempo, trattenendomi teco su quela materia.

LA FORMOLA.

Lo spero. Ma come può essere che la proposizione affermante *ogni sere ideale dover avere un sussistente, a cui si appoggi*, si adatti solo l'ordine delle cose, quando uno de' suoi termini appartiene unicaente all' ordine delle cognizioni ? A me pare strano che un giudizio mposto di due termini di natura diversa si riferisca a un solo degli dini corrispondenti, quando quest' ordine non può somministrargli e uno di essi termini. Allorchè i fisici dicono: *la luna esercita un' ame attrattiva sul globo terrestre*, ti par egli che il loro pronunziato ncerna soltanto l' ordine della luna, o quel della terra ?

L' ENTE.

No ; li comprende entrambi.

LA FORMOLA.

Perchè l' ordine solo della luna non comprende la terra, e l' ordine della terra non comprende la luna ; tanto che non si può affermaun' attinenza fra la luna e la terra, senza abbracciare insieme i due ini.

L'ENTE.

erissimo.

LA FORMOLA.

Laonde la proposizione: *la luna esercita un' azione attrattiva sul globo terrestre*, non si può riferire al sistema lunare, nè al sistema tellurico separatamente presi; ma bensì a un ordine più ampio, che li contiene entrambi, qual è, verbigrazia, il nostro sistema solare. Tu taci. Non ti par egli che l' inferenza sia giusta?

L' ENTE.

Pare.

LA FORMOLA.

Or vedi un poco, se il nostro caso non sia affatto conforme. Imperocchè l' ente ideale appartenendo all' ordine delle cognizioni e l' ente reale all' ordine delle cose, ogni giudizio composto di entrambi dee necessariamente stendersi pei due ordini, e partecipare alla loro natura. Ma siccome d' altra parte ogni giudizio è uno, in quanto è giudizio, e come tale dee riferirsi a un solo ordine, mi par giocoforza l' ammettere un ordine superiore, che inchiuda ed unifichi amendue gli altri. E se l' ordine delle cognizioni si suol chiamar psicologico, e quello delle cose ontologico, noi potremo dare all' ordine sovrastante il nome di filosofico.

L' ENTE.

Io non conosco cotesto ordine filosofico, di cui vai chiaccherando; perchè il Rosmini e il Tarditi non ne parlano; dai quali ho appreso tutto quello che so dei fatti miei. Ma io posso supporre, senza però concederlo, che quest' ordine abbia luogo; quando ciò non monta nulla al soggetto, che abbiam per le mani. Imperocchè in ogni caso sarà sempre fuori di dubbio, che comunque vadano le faccende, secondo il tuo ordine filosofico, la cosa procede nel psicologico, come dice il mio Paolo; e che ivi *l' ente ideale non è il reale*, e quindi può essere pensato senza di esso. Ecco il punto della quistione, da cui non devi dilungarti un dito, per quanto hai cara la logica e la riputazione.

LA FORMOLA.

Potrei replicarti che l' ordine psicologico e l' ontologico sono lo stesso ordine filosofico, considerato relativamente alle cognizioni e alle co-

se; onde non può darsi la contrarietà, di cui discorri. Ma lasciamo questo da parte. Tu affermi dunque che nel giro delle cognizioni l' ideale non è reale?

L' ENTE.

Certamente.

LA FORMOLA.

M' immagino che lo affermi, perchè lo credi vero.

L' ENTE.

Se avessi capriccio di asseverare il falso, mi appiglierei al tuo sistema.

LA FORMOLA.

Ciò che non è vero è egli falso?

L' ENTE.

Senza dubbio.

LA FORMOLA.

Dimmi ora, secondo qual ordine tu sentenzii che l'ideale non è reale?

L' ENTE.

Secondo l' ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA.

Dunque la proposizione: *l' ideale non è reale*, è vera nell' ordine del- cognizioni, ma falsa nell' ordine delle cose.

L' ENTE.

Ed è appunto per questo che io ho ragione e tu hai il torto.

LA FORMOLA.

Ora risolvimi un altro dubbio. Il vero, considerato generalmente e spetto alla sua intrinseca natura, a qual ordine appartiene?

L' ENTE.

Mi sembra, mia buona Formola, che tu esci del seminato, e miri ad imbrogliarmi con inutili sottigliezze, e con domande che non fanno nulla al proposito.

LA FORMOLA.

Se facciano o non facciano al proposito, lo vedremo fra poco. Io ti fo tali interrogazioni, non per sofisticare, ma per instruirmi; e tu, da quel dotto e cortese che sei, non rifiuterai, spero, di soddisfare al mio desiderio, e di togliermi dall' incertezza, in cui mi trovo. Quanto al timore di essere illaqueato, so che non parli sul sodo; perchè certo non potrà mai accadere che la formola ideale metta in sacco l' ente possibile. Rispondimi adunque da valentuomo: il vero, considerato generalmente, a qual ordine appartiene?

L' ENTE.

Aspetta che ci pensi un momento.

LA FORMOLA.

Il vero non è egli un' idea?

L' ENTE.

Sì; e ciò dee bastare a chiarirti che appartiene all'ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA.

Dunque non si può affermare che una proposizione sia falsa nell' ordine delle cognizioni, perchè ella non è vera nell' ordine delle cose; e quindi non si può conchiudere dalla realtà al conoscimento, quando si tratta del vero.

L' ENTE.

Non si può conchiudere.

LA FORMOLA.

Se io ti dico che il mondo non esiste, la mia asserzione è vera o falsa?

L' ENTE.

Falsa.

LA FORMOLA.

In qual ordine?

L' ENTE.

In quello delle cose.

LA FORMOLA.

Ma tu hai conceduto che non si può conchiudere dall' ordine delle
se a quello delle cognizioni, per ciò che riguarda il vero.

L' ENTE.

Te l' ho conceduto.

LA FORMOLA.

Dunque, se io dirò che la proposizione: *il mondo non esiste*, è vera
l' ordine delle cognizioni, non avrai nulla da apporre.

L' ENTE.

Bene; che monta, purchè l' esistenza del mondo sia vera nell' ordine
le cose? In ciò sta l' importanza del tutto. Hai tu paura che il mon-
vada in fascio, quando se ne impugni metafisicamente l' esistenza?

LA FORMOLA.

redo che non andrebbe in fascio, ancorchè altri l'impugnasse in mo-
assoluto, secondo l' usanza degl' idealisti. Ma qui non si tratta del
ndo, che in ogni caso è sicuro; si tratta di noi, dei nostri pensieri,
e nostre parole, e io vorrei che tu m' insegnassi a pensare e parlare
modo, che io possa intendere me stesso ed essere inteso. Se io dices-
ie ciò è falso nell' ordine delle cose e vero in quello delle cognizio-
viceversa, credi tu che sarei capito dall' universale?

L' ENTE.

Lo saresti dai Rosminiani, e ciò ti dovrebbe bastare; perchè un solo di noi vale un esercito. Io ti posso essere una viva prova della tua proposizione; perchè, come ente ideale, so di essere la verità stessa, ma come reale, non so che mi sia, e non ho pretensione alcuna.

LA FORMOLA.

Ma siccome tutto il genere umano non ha ancora abbracciato il Rosminianismo, io temerei di non essere inteso, se parlassi a tuo modo, e collocassi il vero nella cognizione sola, disgiunta dalla realtà. La cognizione non è anch'ella una cosa reale?

L' ENTE.

Reale, anzi realissima; poichè il conoscere è una perfezione degli esseri spirituali ed intelligenti.

LA FORMOLA.

Quante cose si richieggono a costituire la cognizione?

L' ENTE.

Tre, per farti piacere; cioè un soggetto conoscente, un oggetto conosciuto e una relazione fra il soggetto e l'oggetto.

LA FORMOLA.

La cognizione potrebbe ella essere una cosa reale, se i tre membri che la compongono reali non fossero?

L' ENTE.

No certamente.

LA FORMOLA.

Dunque il soggetto conoscente dee essere reale, affinchè reale sia la cognizione.

L' ENTE.

Chi ne dubita? Credi tu che i miei amici e conoscenti non sussistano?

LA FORMOLA.

Ma se il soggetto conoscente non avesse un' attinenza reale coll' og-
;etto conosciuto, la cognizione potrebbe forse aver luogo?

L' ENTE.

No, perchè tale attinenza dee conformarsi alla natura della cognizio-
e, che essendo réale, non può emergere da un' attinenza meramente
ossibile.

LA FORMOLA.

Or che diremo dell' oggetto conosciuto? Dovremo stabilire che sia di
ualità diversa da quella delle altre due cose? Se di realtà fosse privo,
me mai la cognizione potrebbe dirsi reale in tutte le sue parti? Ora
i siamo rimasti d' accordo che la cognizione è una cosa reale. Ciò che
afferma di un tutto qualunque dee pure asseverarsi de' suoi compo-
nti essenziali; e siccome l'oggetto è parte essenzialissima della cogni-
one, non pare che questa possa dirsi reale, se tale non è anche l' og-
etto conosciuto. Che te ne sembra? Pensi tu che il nostro Paolo sia di-
osto a menarci buona questa inferenza?

L' ENTE.

Non l' ho io detto che tu volevi farmi girare il capo co' tuoi sofismi?
uarda dov' io m' ero lasciato condurre da cotesta pettegola! Concede-
: che l' oggetto conosciuto sia una cosa effettiva e reale? Alla larga!
: questa eresia si verificasse, affè di Dio che starei fresco. Non sono io
ente possibile? E il Rosmini non mi assicura che non solo io sono un
ggetto, ma l' unico oggetto della cognizione, e non me ne ha fatto pa-
nte di sua mano? Vedi, com' io era sciocco a lasciarmi rapire la mia
erogativa dai cavilli di costei. Formola mia, io ritratto la parola, che
i uscì inconsideratamente di bocca, e ti do la mia fede che il vero ap-
artiene solo all' ordine delle cose e non a quello delle cognizioni.

LA FORMOLA.

Siccome io ti amo e ti venero come mio maestro, non vorrei che,

adirandoti, tu perdessi la tranquillità di animo, richiesta all'uso dell'ingegno, e mi privassi dei frutti, che io mi prometto dalle tue lezioni. E che ciò possa succedere, tu me lo provi, impegnandomi la tua fede intorno a un'opinione, che con tutta la maravigliosa perspicacia della tua mente non può essere sostenuta. Ma per chiarirti che io voglio instruirmi e non cavillare, ti restituisco la parola che mi hai data, e acciò consenti di ripigliarla, ti prego di rispondere a due sole mie interrogazioni. Sei tu vero o falso?

L' ENTE.

Tu scherzi, facendomi questa domanda; perchè devi sapere che, grazie al Rosmini, non solo io sono vero, ma sono la fonte unica e suprema di ogni verità.

LA FORMOLA.

E tu appartieni soltanto all' ordine delle cognizioni?

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Dunque il vero non appartiene unicamente all' ordine delle cose; altrimenti tu saresti falso, ovvero reale; due presupposti, che disconvengono egualmente alla tua natura.

L' ENTE.

Non so che dire: si vede proprio che oggi io non sono troppo in vena di filosofare. Avrei dovuto insegnarti sin da principio che tutte le verità non sono dello stesso genere; onde alcune di esse si riferiscono solamente all' ordine delle cognizioni, e le altre a quello delle cose. Così tutti i riguardi mi paiono salvi e ogni partita bene acconcia.

LA FORMOLA.

Ho caro che non abbi dato cotesta risposta, perchè forse dovresti anco ripigliarla. Imperocchè quanto alle verità concernenti l' ordine delle cognizioni; io torno a chiederti se la notizia loro sia reale: e posto che sia tale, vorrei che mi spiegassi come una notizia possa meritar questo titolo, se il suo oggetto non è reale eziandio.

L' ENTE.

Diciamo adunque che tutte le verità ideali sono anco reali; ma che e converso non tutte le verità reali sono ideali.

LA FORMOLA.

Tu sarai a ridirti. Ogni verità, almeno a rispetto nostro, non è ella una proposizione?

L' ENTE.

Che cosa vuoi dir con cotesto? Io non t' intendo.

LA FORMOLA.

Ti chieggo, se dicendo, verbigrazia, che tu sei l'ente possibile, io non esprimo una verità sotto forma di proposizione? E se ogni altro vero non è riducibile a una forma somigliante?

L' ENTE.

Certo che ogni verità pensabile dagli uomini può essere significata con una proposizione.

LA FORMOLA.

Una proposizione può ella stare senza giudizio?

L' ENTE.

Non può stare; perchè ogni proposizione è un giudizio espresso coll'aiuto di alcuni segni.

LA FORMOLA.

Dunque ogni verità concepibile dalla nostra mente ed atta ad essere espressa sotto forma di proposizione, è un giudizio.

L' ENTE.

Bene.

LA FORMOLA.

Il giudizio non è egli una cognizione?

L' ENTE.

Aspetta. Il mio maestro lo chiama un' affermazione.

LA FORMOLA.

Si può egli affermare, senza conoscere? O conoscere, senza affermare comechessia l' oggetto della cognizione? Senza affermarlo almeno come possibile? E l' affermare che il possibile è possibile non è egli un giudizio? Trovami un giudizio, che non consti d' idee e quindi non appartenga agli ordini della conoscenza. Or se ogni verità è esprimibile con una proposizione, se ogni proposizione importa un giudizio, e se ogni giudizio consta d' idee, cioè di elementi che appartengono all' ordine delle cognizioni, vedi tu medesimo col tuo solito accorgimento ciò che ne segue.

L' ENTE.

Ne segue che ogni vero appartiene all' ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA.

E siccome testè vedemmo che ogni vero appartiene egualmente all' ordine delle cose, non ti pare che se ne debba conchiudere che per questo rispetto tutte le verità sono fatte a un modo, e si riferiscono congiuntamente ai due ordini? Di maniera che nella stessa guisa che, a tenore del nostro primo discorso, la proposizione di Paolo asseverante che *ogni essere ideale dee avere un sussistente a cui si appoggi*, verificandosi del pari nell' ordine psicologico e nell' ontologico, appartiene a un ordine superiore, che amendue gli abbraccia, a cui demmo il nome di filosofico; altrettanto si dee dire di ogni altra verità.

L' ENTE.

Cara Formola, abbiam proprio fatto male a voler filosofare quest' oggi, poichè, nè tu, nè io, non siamo in umore da ciò. Vedi che dopo un sì lungo cammino siam riusciti a una conclusione triviale nelle scuole dei filosofi, che io avrei dovuto insegnarti in sulle prime, poichè mi ricordo

di averla imparata nelle scuole, quando ero un putto tant' alto e facevo il mio corso di logica. Non devi però troppo meravigliarti della mia smemorataggine, perchè a' miei pari continuamente occupati nelle più alte speculazioni della scienza accade talvolta di non averne così bene pronte allo spirito le verità più elementari.

LA FORMOLA.

Qual è cotesta dottrina così triviale?

L' ENTE.

Che la verità consiste nella corrispondenza dell' idea col suo oggetto.

LA FORMOLA.

Questa corrispondenza è dunque reale?

L' ENTE.

Chi ne dubita? Giacchè reale è il vero, che in essa risiede.

LA FORMOLA.

Ma il dire che l' idea corsisponde al suo oggetto e l' affermare che ordine delle cognizioni corrisponde a quello delle cose, non è forse *tt' uno*?

L' ENTE.

Tutt' uno.

LA FORMOLA.

Sei tu veramente chiaro di questo punto, e mi consigli a tenerlo per oluto?

L' ENTE.

Non solo te lo consiglio, ma te lo comando. Imperocchè se tu metsi in dubbio la corrispondenza dell' idea coll' oggetto, dubiteresti vero, e quindi di me medesimo; giacchè io sono la verità in petto persona.

LA FORMOLA.

coloro, che dubitano di te, cioè della verità, come si chiamano?

L'ENTE.

Scettici assoluti.

LA FORMOLA.

Il negare adunque che l'ordine delle cognizioni risponda a quello delle cose conduce necessariamente allo scetticismo assoluto?

L'ENTE.

Sicuro; e però ti guarderai cautamente d'ora innanzi da tale errore, per quanto apprezzi la mia grazia e la mia protezione.

LA FORMOLA.

Poichè posso aver per sicura questa conclusione, vorrei, se non ti dispiace, che prima di passare ad altro, riepilogassimo le cose dette.

L'ENTE.

Facciamo come ti aggrada.

LA FORMOLA.

La nostra discussione, se ben mi ricorda, cominciò dalla sentenza di Paolo che *ogni essere ideale deve avere un sussistente, a cui si appoggi*. Fummo subito d'accordo questa proposizione esser vera nell'ordine delle cose; ma ne dubitammo, quanto all'ordine delle cognizioni.

L'ENTE.

Me ne rammento benissimo.

LA FORMOLA.

Ci chiarimmo quindi che l'ordine delle cognizioni si riscontra sempre con quello delle cose; e che non si può presupporre il contrario, senza incorrere in assurdi evidenti.

L'ENTE.

E mi sovviene che togliemmo agli avversari ogni diverticolo, esaminando la loro ipotesi per tutti i versi.

LA FORMOLA.

Dunque ci è forza inferirne che la proposizione affermante che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi*, è ugualmente vera nei due ordini.

L' ENTE.

L' inferenza è irrepugnabile.

LA FORMOLA.

Ma il dire che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi*, eziandio nell' ordine delle cognizioni, e l' affermare che noi non possiamo conoscere l'ente ideale senza pensare insieme al sussistente senza vedere mentalmente il primo appoggiato al secondo, non è una cosa medesima?

L' ENTE.

Pare.

LA FORMOLA.

Imperocchè, se per un solo istante potessimo aver l'intuito dell'idea senza il sussistente, la proposizione del nostro Paolo non sarebbe vera nell'ordine delle cognizioni.

L' ENTE.

Io ti posso concedere tutto questo, poichè torna a gloria del mio amico; il quale certo sarà lieto di udire che, facendo buona la sua sentenza per ogni rispetto, la tieni per la verità assoluta. Formola mia, tu mostri di mal conoscere il senno dei Rosminiani, quando supponi che lor pronunziati possano esser falsi per qualche verso.

LA FORMOLA.

Debbono esserlo, se sono veri; giacchè, secondo il vostro dogma fondamentale, l'ordine delle cose si disforma essenzialmente da quello delle cognizioni. Laonde, se il Rosminianismo è vero nel secondo di questi ordini, dee essere falso nel primo; e se è vero nel primo, dee esser

falso nel secondo: e quando per mala ventura si abbattesse ad esser vero in entrambi, sarebbe falso assolutamente. Nel qual senso gli avversari tuoi possono concederti che sia verissimo.

L' ENTE.

Tu vuoi aggirarmi il cervello co' tuoi sofismi.

LA FORMOLA.

Vedi, se la colpa non sia de' tuoi difensori, poichè io mi contento di tirare le conseguenze immediate delle loro asserzioni. Ma lasciamo questo da parte, e torniamo a bomba. Quando pensiamo l' ente ideale appoggiato al sussistente, secondo la sentenza del nostro Paolo, pensiam forse a due enti diversi, ovvero a un solo ente, che sia nello stesso tempo sussistente e ideale?

L' ENTE.

A un solo ente.

LA FORMOLA.

Perchè altrimenti l' ordine delle cognizioni non risponderebbe a quello delle cose.

L' ENTE.

E perchè, se l'ente ideale fosse nella mente nostra separato e diverso dal reale, anche solo numericamente, l' uno non avrebbe bisogno dell'appoggio dell' altro nel giro delle cognizioni, e quindi la sentenza di Paolo non sarebbe assolutamente vera.

LA FORMOLA.

Dunque v' ha un solo ente presente allo spirito; il qual ente nella sua indivisibile unità è sussistente e ideale per forma, che l' idealità sua non può essere pensata, senza che si appoggi alla sua sussistenza. E il nostro Paolo ha torto, quando *nega assolutamente che ogni ideale sia un reale* [1]; sentenza che, ripugnando manifestamente all' altra, è falsa nell'ordine delle cognizioni non meno che in quello delle cose.

[1] Pag. 112.

Perciò la *magica verga*, con cui egli ha voluto *dileguare la contraddizion rosminiana*, non ha sortito il suo effetto; e questa contraddizione rimane tuttavia in piedi come prima. La distinzione fra il reale assoluto e l'ideale, introdotta dal Rosmini, non che essere giustificata, apparisce evidentemente assurda; onde puoi raccogliere da te stesso con quanta ragione il nostro amico conchiuda più innanzi che « afferrata « bene la distinzione tra *reale* e *ideale* resta evidente poter noi intuire « un oggetto veramente esistente, anzi esistente per propria necessità, « il quale per ciò non può non essere; benchè non lo intuiamo ancora « reale nè sussistente [1]. »

L' ENTE.

Lascerò a Paolo la cura di mostrarti che egli non si contraddice, e di rispondere all'ultima parte del tuo discorso; la quale non mi capacita; perchè chi prova troppo, come accade a te in questa occasione, non prova nulla.

LA FORMOLA.

Io sono tua discepola, e disputo teco per imparare; laonde ti saprò grado, se mi rimetti sulla buona via, correggendo i vizi del mio ragionamento. Dimmi adunque per qual motivo tu credi che la mia conclusione provi troppo.

L' ENTE.

Perchè, se ella fosse giusta, ne seguirebbe che l'ideale e il sussistente sono assolutamente una cosa sola. Ora egli è chiaro che v' ha fra loro qualche distinzione; perchè altrimenti le voci *ideale* e *sussistente* sarebbero affatto sinonime; il che non succede in alcuna lingua del mondo. Ben sai che la diversa significazione delle parole importa una differenza fra le idee.

LA FORMOLA.

Questa differenza ha ella luogo nell'ordine delle cose o in quello delle cognizioni?

L' ENTE.

Secondo i principii testè fermati, dee aver luogo in ambo gli ordini; altrimenti questi discorderebbono fra loro.

[1] Pag. 9.

LA FORMOLA.

Dunque la differenza, che corre, al parer tuo, fra l'ideale e il sussistente, non riguarda solo la cognizione, ma eziandio l'oggetto conosciuto. E però, se l'oggetto conosciuto *è veramente esistente*, *anzi esistente per propria necessità*, onde *non può non essere*, come dice il nostro Paolo, dovremo inferirne che in esso l'idealità si distingua realmente dalla sussistenza.

L'ENTE.

Sicuramente.

LA FORMOLA.

Or dimmi qual sia cotesto *ente esistente per propria necessità*, che è l'oggetto del nostro conoscimento.

L'ENTE.

Egli è Dio; poichè fuori di Lui non vi ha alcun essere necessario.

LA FORMOLA.

Tu credi dunque che in Dio l'idealità si distingua realmente dalla sussistenza.

L'ENTE.

Posso ben crederlo sulla parola del Rosmini, del Tarditi, di Paolo e di tutti i miei amici.

LA FORMOLA.

Su questo punto ti dico risolutamente che i tuoi amici s'ingannano; perchè non si può filosoficamente, nè teologicamente ammettere alcuna reale distinzione nelle proprietà e appartenenze divine, che ci sono conte col lume della ragion naturale. La sola distinzione reale in Dio occorrente è quella, che passa fra le persone divine, e ci è manifestata dalla rivelazione sola, appartenendo all'ordine del sovrintelligibile, non a quello dell'intelligibile. Ora siccome l'idealità e la sussistenza divina spettano all'ordine dell'intelligibile, non può correre fra loro alcuna distinzione effettiva, almeno in quanto ci son note razionalmente.

L' ENTE.

Se la cosa è così come tu dici, lascerò a te, che pizzichi di teologia, il cercare una risposta.

LA FORMOLA.

Hai torto, mio caro Ente, a essere così modesto; perchè metto pegno che, pensandoci un poco, troverai la risposta da te medesimo. Dimmi: stimi tu che l'idealità divina si riferisca a Dio stesso o alle cose create?

L' ENTE.

Spiegati meglio, perchè non ti capisco.

LA FORMOLA.

Ti chieggo, se in virtù della propria intelligibilità Iddio sia intelli-ibile a sè stesso e alle menti create?

L' ENTE.

Egli è intelligibile nei due modi; cioè nel primo, perchè egli è intelligente; nel secondo, perchè gli spiriti creati non potrebbero intender nulla, senza l'intervento dell'intelligibile assoluto.

LA FORMOLA.

Parti egli che fra questi due rispetti dell'intelligibilità divina non corre alcuna differenza?

L' ENTE.

Corre certo questo divario, che l'intelligibilità di Dio è assoluta rispetto a esso Dio, essendo impossibile ch'egli non intenda sè stesso; laddove è condizionata rispetto alle creature, non avendo luogo per questo verso, se non posto che si trovino spiriti creati.

LA FORMOLA.

Bada un poco, se da questo divario non ne séguiti un altro.

L' ENTE.

Quale?

LA FORMOLA.

Che l' intelligibilità della prima specie è intrinseca, come quella che appartiene all' essenza divina; e che all' incontro quella della seconda specie è estrinseca, perchè le creature possono essere e non essere, e quando si danno in effetto, distinguonsi da Dio sostanzialmente.

L' ENTE.

Vero.

LA FORMOLA.

Or che cos' è l' intelligibilità estrinseca di Dio, se non una semplice relazione della sua intelligibilità intrinseca verso le menti create?

L' ENTE.

Relazione meramente estrinseca, come tutte quelle, che corrono fra Dio e le creature, e che vengono chiamate dagli Scolastici relazioni *ad extra*.

LA FORMOLA.

Benissimo. Dimmi ora, se la distinzione fra l' intelligibilità intrinseca di Dio e la sua sussistenza sia reale?

L' ENTE.

Non è reale, poichè questa intelligibilità non si distingue realmente dall' intelligenza e dalla natura divina.

LA FORMOLA.

E la distinzione, che abbiamo avvertita fra la sussistenza divina e l'intelligibilità estrinseca, è ella reale?

L' ENTE.

Pare che debba essere, come quella che non avrebbe luogo, se non ci fossero menti create, e quindi non appartiene alla divina essenza.

LA FORMOLA.

E perciò tal distinzione, benchè reale, non offende la semplicissima unità della divina natura, qual ci è razionalmente conosciuta, perchè riguarda un' attinenza meramente estrinseca di essa.

L' ENTE.

Egli è dunque chiaro che per questo rispetto l'ordine delle cognizioni risponde perfettamente a quello delle cose. Ma non si può già dire altrettanto, riguardo alla distinzione della seconda specie; la qual distinzione, benchè reale non sia, è tuttavia razionale, poichè i filosofi sogliono valersene nei loro scritti, e noi medesimi l' adoperiamo nel nostro ragionamento. Il mio Paolo ha quindi ragione di affermare per questo verso che il reale divino non è l' ideale; e tu hai torto ad immedesimare anche in questo caso l' ordine delle cose con quello delle cognizioni; onde, come testè ti obbiettava, volendo provar troppo, non provi nulla.

LA FORMOLA.

Quando tu distingui nell'oggetto necessario, appreso dal tuo spirito, l' ideale dal sussistente, l' idealità divina, su cui cade la distinzione, è forse l' intelligibilità intrinseca della divina natura?

L' ENTE.

Lascerò a te, che ti diletti di sottigliezze, il rispondere a tal domanda.

LA FORMOLA.

Le sottigliezze, quando sono fondate sulle cose, non sulle parole, costituiscono la parte viva e sostanziale della scienza: la quale si divide appunto dalla cognizione più volgare col distinguere sottilmente ciò che l'altra confonde e mescola grossamente. Se tu ripudii le sottigliezze dei metafisici, devi del paro ripudiare quelle de' matematici; giacchè le une non sono mica più minute e delicate o men rigorose delle altre. Dichiarami dunque col tuo acutissimo ingegno il dubbio, ch'io ti ho accennato.

L' ENTE.

Siccome non si può in alcun modo operare mentalmente sopra un oggetto, se non in quanto ci è noto, e l'intelligibilità assoluta è solo apprensibile dalle menti create nelle sue estrinseche attinenze, e' pare che

come inseparabile dall' idealità dell' oggetto conoscitivo. Tu vedi che con tutta la distinzione che corre fra l' ideale e il reale, l' uno è assolutamente indiviso dall' altro eziandio nell' ordine delle cognizioni, come la percezione del relativo non si può disgiungere dalla notizia, almen confusa, dell' assoluto, onde deriva, e che certo è distinto da esso.

L' ENTE.

Non so che dire : il tuo raziocinio mi pare irreprensibile. Ma in tal caso, come mai il perspicace ingegno del mio Paolo ha potuto supporre che noi abbiamo l'intuito dell'oggetto ideale, *benchè non lo intuiamo ancora reale nè sussistente?*

LA FORMOLA.

Il nostro amico fu indotto in errore da due cagioni. Egli in prima credette che l' idealità estrinseca dell' oggetto intellettivo sia una cosa assoluta, quando la è una semplice relazione della sussistenza di esso oggetto col nostro conoscimento. S' immaginò quindi che l' idealità e la realtà siano due doti parallele e separabili della divina natura, come le voci *ideale* e *reale* si disgiungono nel nostro discorso, benchè abbiano grammaticalmente la medesima desinenza. L' intelligibilità divina, considerata in sè stessa, è certo una perfezione intrinseca di Dio, nè più nè meno della sussistenza; ma non si può già dire altrettanto di essa intelligibilità nella sua attinenza collo spirito nostro; la quale è tutta estrinseca, e come le altre relazioni della stessa sorte, dipende dall' atto creativo. In questa attinenza estrinseca consiste l' ideale, di cui parliamo; giacchè l' Idea, rispetto a noi, è l' Ente reale posto in relazione col nostro conoscimento. L'intelligibile in ogni caso è la semplice correlazione dell' inteso verso l' intelligente; e come l' intelligibilità intrinseca di Dio è il legame, che l' intelligenza divina ha seco medesima; così l' intelligibilità estrinseca di Lui risiede nei riguardi dell' intelligenza divina verso la mente nostra. Ora io non credo che tu, nè il Rosmini, nè Paolo nostro vogliate distinguere effettualmente l'intelligenza di Dio dalla sua realtà e sussistenza; e però l' ideale divino da noi appreso è lo stesso reale, in quanto allo spirito creato si riferisce, è forma l' oggetto conoscitivo del nostro intelletto. E di vero, che cos' è cotesto ideale per confessione dei Rosminiani medesimi ? Non è egli l' Ente? Ora l'idea dell'Ente, non che escludere, contiene ed esprime la somma realtà. Niuno sforzo di mente potrà mai riuscire a concepir l' idealità, come una cosa diversa dal nulla, se non la concepisce simultaneamente, come reale. E come l' Ente reale si appella, in quanto si distingue dal nulla e sussiste; così gli si dà il nome d' ideale, in

quanto, essendo assolutamente intelligibile in sè stesso, è altresì in relazione col nostro intelletto; la qual relazione, non che potersi disgiungere dalla realtà, l'include e presuppone necessariamente. L'altra cagione, che fece errare il nostro amico, si è il non avere avvertito il divario che corre fra la cognizione confusa propria dell'intuito e la cognizione distinta propria della riflessione. Quando noi parliamo dell'ideale segregatamente dal reale, e volgiamo al primo tutta la nostra attenzione, la sola idea distinta che ci sia presente allo spirito è quella di esso ideale; come il solo distinto concetto, che risplende alla mente del matematico, quando egli discorre del diametro o della corda, riguarda le attinenze del cerchio rappresentate da questi nomi. Ma nello stesso modo che ripugna il pensare distintamente alla corda e al diametro, senza possedere simultaneamente una notizia confusa delle altre parti del circolo; egli è contraddittorio che altri abbia la nozione dell'ideale, senza percepire nello stesso tempo confusamente la realtà indivisa da esso. E come niuno può affisare il suo pensiero nel diametro, se prima non lo apprende simultaneamente con tutto il circolo; così niuno può fermarsi nella considerazione dell'ideale, se dianzi non l'ha colto congiuntamente alla realtà. La cognizione distinta della parte non è possibile nei due casi, senza la concomitante notizia confusa e la precedente notizia distinta del tutto, perchè il concetto dell'ideale, come quello del diametro o della corda, rappresenta una semplice relazione, che torna inescogitabile, senza i termini, da cui risulta. Ma come mai lo spirito può avere simultaneamente una cognizione distinta e confusa? Mediante il concorso dell'intuito e della riflessione. L'intuito porgendo del continuo alla mente la tela ideale, le dà una notizia rudimentale e confusa di tutto lo scibile; la quale non può divenir compiuta e distinta, se non per opera della riflessione. Ma la riflessione essendo costretta a procedere parzialmente e successivamente, e a perdere per estensione ciò che acquista dal canto della intensità o comprensione, dee concentrare le sue forze in un punto della conoscenza intuitiva; e il fa da principio fatalmente, guidata dalla parola; giacchè il primo atto riflessivo, essendo preceduto dal semplice intuito, non può essere padrone della sua scelta. Ma la riflessione, come tosto entra in servizio, munita della parola, diventa libera; e può eleggere nella sintesi intuitiva l'oggetto, che più le torna a grado, per operarvi le sue virtù. E siccome ella è capace di vari gradi, la cognizione da lei partorita può essere più o meno distinta; e quindi fra le medesime idee riflesse se ne trovano molte, che sono imperfette e però confuse rispetto alle altre; giacchè confusione e distinzione sono termini relativi e non assoluti. Ora quando l'idea distinta, in cui la nostra riflessiva si esercita, esprime una semplice attinenza, egli è chiaro che si dee avere simultaneamente la notizia confusa dei termini che la costituiscono; e

che tal notizia non dee pur essere rudimentale e intuitiva, ma riverberare nella riflessione, benchè solo confusamente. Tal è il concetto dell' ideale; perchè l' intelligibilità intrinseca di Dio non potendo essere pensata da noi senza l' estrinseca, e questa versando nella relazione della natura divina verso il nostro conoscimento, egli è tanto impossibile il pensare distintamente all' ideale, senza pensare confusamente al reale, quanto è assurdo l'immaginare un'attinenza qualunque, senza i termini, da cui procede. Dicasi altrettanto del possibile; il quale esprime eziandio una semplice relazione dell' intelletto e del volere divino verso le cose contingenti e creabili; e quindi importa la nozione di una potenza reale e assoluta. Ma siccome, quando noi volgiamo la nostra attenzione all' ideale e al possibile, la contezza del reale e del sussistente, che ci rimane, è confusa assolutamente in ordine all' intuito, e relativamente in ordine alla riflessione; non è meraviglia se non ci badiamo, e se ci sembra di non possederla in modo alcuno; com' è paruto appunto al nostro egregio Paolo. Tali sbagli intorno alle idee confuse son frequentissimi; anzi l' errore universalmente proviene dalla confusione dei concetti, ed è soltanto per via di essa, che la facoltà riflessiva ne è capace. Imperocchè le sole idee, di cui non possiamo ignorare il possesso, nè travisare l' essenza, permischiandole con altre idee diverse, talvolta discrepantissime, sono quelle, che risplendono distintamente e spiccatamente al nostro intelletto.

L' ENTE.

Io vorrei, se è possibile, salvare il mio Paolo dallo sbaglio, che gli attribuisci; tanto più, ch' egli mi par concorrere fino ad un certo segno nella tua sentenza. Senti infatti ciò ch'egli dice a carte 9 e 10: « Niuno « mai di sana mente negò che un ideale possa stare senza appoggio di « qualche reale: ma altro è *esservi* questo reale, o *conoscere che ci è o « ci dev' essere*, altro è *sentirne la sussistenza*, cioè la sua operazione « sulla parte di noi sensitiva; nel che solo, (convien ripeterlo,) sta il « concetto di realtà. »

LA FORMOLA.

Ente mio, sei tu ben sicuro che Paolo sia de' tuoi?

L' ENTE.

Puoi dubitarne dopo di aver letto il suo libro?

LA FORMOLA.

Egli è appunto dal suo libro, che nasce la mia incertezza. Che se per altri argomenti sei chiaro delle intenzioni favorevoli dell' amico, mi par difficile il credere che cotesto libro sia di lui, o che almeno non sia stato interpolato da qualche malevolo.

L' ENTE.

Diavolo! Il nome dell' autore è stampato a grosse lettere sul frontispizio.

LA FORMOLA.

Se fossi in tuo luogo, amerei piuttosto di avere lo scritto per apocrifo, che attribuirlo ad alcuno de' miei. Imperocchè se un vostro accorto avversario si fosse proposto di dar l' ultimo crollo al Rosminianismo, non avrebbe potuto far meglio, che stampare a sua difesa il passo da te citato.

L' ENTE.

Mi è impossibile il volgere in dubbio la perfetta autenticità di un' opera, che mi venne regalata dall' autore medesimo.

LA FORMOLA.

In tal caso io ammiro il coraggio del nostro Paolo, e mi risolvo che la sua lealtà superi eziandio l' affetto, ch' egli porta alle proprie dottrine.

L' ENTE.

A udirti parrebbe quasi che l' amico abbia poco ingegno e sia uno di quegli smemorati o malaccorti, che si danno della falce in sui piedi.

LA FORMOLA.

Tu non pigli la cosa pel suo verso. Io riconosco e stimo moltissimo, oltre le rare virtù dell' animo, l' ingegno del nostro Paolo, e la stima che ne fo è tanto più sincera e cordiale, che ho avute di quello moltissime prove. Ma l' ingegno non giova punto contro la logica; e l'amico, senza nulla scapitare delle lodi dovute alla finezza del suo intendimen-

to, merita nel caso presente un elogio particolare per l' ingenuità e la lealtà del suo procedere.

L' ENTE.

Non so se tu parli in sul serio o ironicamente.

LA FORMOLA.

Io parlo colla maggiore serietà possibile, e dico che non si può immaginare una prova più bella di candore filosofico, che la confessione dell' amico nel brano da te allegato.

L' ENTE.

Perchè?

LA FORMOLA.

Perchè egli, benchè faccia professione di essere rosminiano, viene a confermare in modo chiaro, espresso e solenne una delle più gravi accuse, che siano state mosse contro il Rosminianismo.

L' ENTE.

Quale accusa?

LA FORMOLA.

Quella di sensismo.

L' ENTE.

Convien dire che tu vaneggi o che vaneggio io medesimo e fraintendo le tue parole. Non sai tu che il Rosmini e tutti i suoi discepoli sono mortali nemici del sensismo, e che la cagion principale, onde si mossero a filosofare, è la distruzione di esso?

LA FORMOLA.

Lo so e non metto in dubbio le ottime intenzioni, nè lo zelo religioso del Rosmini e della sua scuola; ma so pure che contro l' egregio loro proposito i Rosminiani sono riusciti, non già a sterminare il sensismo, ma a stabilirlo vie meglio e a renderlo più seducente, dandogli un sembiante ortodosso. E non ne sono mai stato così persuaso come

ora, che ho letto il libro del nostro Paolo; il quale, non ostante l'eccellenza dell'animo e dell'ingegno, tratto dai fati prepotenti della logica e dal desiderio di giustificare il dogma fondamentale del suo maestro, cioè la separazione dell'ideale dal reale assoluto, fa nel suo componimento professione di sensismo in modo così spiattellato, che se ne possono disgradare Epicuro, il Gassendi, l'Hobbes, il Condillac, il Destutt-Tracy, il Gioia e tutti i loro consorti. Ed è appunto in virtù di questa considerazione che io dava al nostro esimio amico la lode di candido e di sincerissimo.

L' ENTE.

Spero che in un argomento di tanta importanza non pretenderai che io ti presti fede così al primo, e condanni l'amico sulla semplice autorità delle tue parole.

LA FORMOLA.

No certamente; ma siccome l'ora è tarda, sarà bene che riserviamo a un altro giorno la discussione di questo articolo, che è veramente, come dici, di grandissimo rilievo. Frattanto per conchiudere l'odierno ragionamento vorrei che mi dichiarassi in succinto il vero intendimento di Paolo nel luogo testè recitato, lasciando da parte ciò che riguarda la facoltà di sentire, e ristringendoti al punto di controversia, che abbiam per le mani.

L' ENTE.

Il testo mi par chiaro, e mi maraviglio che tu abbi bisogno di chiosa. L'autore afferma che *un ideale non può stare senza l'appoggio di qualche reale*; e aggiunge che niun uomo *di mente sana* può pensare altrimenti [1].

LA FORMOLA.

Infatti egli aveva già detto dianzi che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi* [2].

L' ENTE.

Tu vedi come il mio Paolo s'accorda seco stesso, perchè si conforma al vero.

[1] Pag. 9. [2] *Ibid.*, 7.

LA FORMOLA.

Abbiamo dunque a facce 7 e 9 del suo libro due proposizioni che paiono identiche; se non che, l' una di esse è accompagnata da tale clausula, che manca all' altra, e mi sembra distruggere la loro medesimezza.

L' ENTE.

Qual è cotesta clausula?

LA FORMOLA.

Se ho bene inteso, Paolo dice in un luogo che *l' ideale non potendo stare senza l' appoggio di qualche reale*, egli è certo *esservi questo reale* e *conoscersi* da ogni uomo *di mente sana* che *ci è o dev' essere*; benchè soggiunga che non ne sentiamo la sussistenza. Pare adunque ch' egli tenga la cognizion del reale per simultanea a quella dell' ideale e indivisa da essa. Laddove nell' altro luogo egli parla solo della necessità in cui è ogni ideale di appoggiarsi a un reale; ma non dice che questa necessità sia sempre presente allo spirito, e accompagni la notizia dell' ideale in ogni caso.

L' ENTE.

Nol dice espressamente, ma non lo nega nè anco, e a carte 9 supplisce a ciò che dianzi avea taciuto. Oltre che non ci siamo noi chiariti che la proposizione affermante *ogni essere ideale dover avere un sussistente a cui si appoggi*, è vera nell' ordine delle cognizioni, come in quello delle cose? Egli è dunque conforme alla mente di Paolo il dir che l' uomo apprende in ogni caso la necessità di tal sussistenza.

LA FORMOLA.

E l' apprende nell' atto stesso che apprende l' ideale; nè potrebbe conoscer l' ideale, se non conoscesse tal sussistenza.

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Ma può egli conoscerla, senza affermarla? Conoscere il reale e affermarlo, non è tutt' uno?

L' ENTE.

Pare.

LA FORMOLA.

E affermare non è giudicare?

L' ENTE.

Non v' ha dubbio.

LA FORMOLA.

Dunque lo spirito umano non può conoscere, senza giudicare; non
uò conoscere l' ideale, senza giudicare che v' ha il reale, a cui si ap-
oggia esso ideale, e che questo senza il sostegno di quello non potreb-
e aver luogo. Il giudizio, con cui si affermano questi vari capi, accom-
agna ogni atto conoscitivo; tanto che l' idea è in ogni caso insepara-
ile dal giudizio.

L' ENTE.

Sia in buon' ora; ma a che giovano tutte queste illazioni?

LA FORMOLA.

Giovano a mostrare che io non aveva affatto il torto, quando sospet-
ivo che il nostro Paolo fosse de' miei, anzichè de' tuoi; giacchè non
redo che altri possa professare una dottrina, di cui annulla le fonda-
ientai

L' ENTE.

Io sono fuori del secolo. Sta a vedere, che se continuo a darti retta,
scerò di essere rosminiano io medesimo.

LA FORMOLA.

Non sarebbe gran male. Dimmi: conosci tu la teorica del giudizio,
segnata dal Rosmini?

L' ENTE.

Tu mi tieni da manco di uno scolare, se supponi che io ignori le dottrine del mio maestro.

LA FORMOLA.

Saprai adunque, che secondo il tuo maestro, l' intendere e il giudicare sono due operazioni diverse.

L' ENTE.

Lo so.

LA FORMOLA.

Qual è la facoltà, che intende?

L' ENTE.

L' intelletto.

LA FORMOLA.

Qual è la facoltà, che giudica?

L' ENTE.

La ragione.

LA FORMOLA.

L' oggetto dell' intelletto qual è?

L' ENTE.

L' ente ideale; che è quanto dire io medesimo.

LA FORMOLA.

E l'oggetto della ragione, o piuttosto il termine delle sue operazioni?

L' ENTE.

L'ente reale.

LA FORMOLA.

L'intelletto dunque da sè solo non può portare alcun giudizio, nè apprendere alcuna realtà.

L'ENTE.

No certo.

LA FORMOLA.

Credi tu che intendere e conoscere siano sottosopra la stessa cosa?

L'ENTE.

Lo credo, perchè la facoltà che conosce è l'intelletto.

LA FORMOLA.

Conoscere e giudicare sono adunque due operazioni diverse?

L'ENTE.

Sono.

LA FORMOLA.

Si può conoscere, senza giudicare?

L' ENTE.

Si può certamente. Il Rosmini lo afferma in cento luoghi delle sue ›ere, ed è questa, si può dire, la sostanza del suo Nuovo Saggio.

LA FORMOLA.

Ma il nostro Paolo non concede in termini espressi che non si può Doscere l' ideale, senza conoscere che *ci è o ci dev' essere* un reale, a

cui si appoggi ; che è quanto dire non poter conoscersi l'ideale senza il reale, e quindi senza gindicare che questo abbia luogo, e l'ideale sussista in virtù di esso?

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Ora lascio a te il definire, se l'amico si possa tuttavia tenere per Rosminiano.

L' ENTE.

Tu mostri di non ricordarti ch'egli nega assolutamente, che quando si conosce la necessità di un reale, se *ne senta la sussistenza*. Ora il giudizio, versando appunto, giusta il Rosmini, nel sentimento della sussistenza, tu non puoi far dire a Paolo che in ogni notizia del reale intervenga la facoltà di giudicare.

LA FORMOLA.

Cotesta proposizione che *il giudicare sia sentire*, la quale par tolta di peso dalle opere di un francese filosofo, la esamineremo un'altra volta. Per ora mi contento di conchiudere che, se la cognizione dell'ideale importa di necessità la cognizione del reale e della relazione che gli stringe insieme, in quanto questo è l'appoggio di quello, egli è impossibile il conoscere senza giudicare, e il pensare all'ideale senza pensare al reale. Il che è sufficiente per rovinare da capo a fondo tutto il sistema rosminiano. Che se il tuo e mio Paolo per salvare in qualche parte il Rosmini si è lasciato indurre a collocare il giudizio nel sentimento, ciò mostra soltanto che i migliori intelletti non possono evitare le contraddizioni, quando non si risolvono ad abbracciare il vero in ogni sua parte. A me basta che il nostro egregio amico, costretto dall'evidenza e dalla forza della verità, abbia almeno da un canto fatto buon viso alla mia dottrina, e abbandonati in modo non equivoco i principii della tua.

L' ENTE.

Tu parli in modo assai presontuoso ; e mi sembri dismettere la modestia, che mostravi nel principio del nostro ragionamento.

LA FORMOLA.

Perdona, mio caro Ente, se l'amor del vero mi fa dimenticare la riverenza, che io ti debbo e che ti porto. Nè credo con questo di farti ingiuria; poichè il mio trionfo tornerà eziandio a tuo profitto, migliorando la tua condizione, e innalzandoti alla dignità suprema di ente reale dal grado assai meschino, che occupi presentemente, come ente possibile.

L' ENTE.

Pensi tu che l'amico sia per consentirmi questa metamorfosi? Se egli e ne contenta, quasi quasi l'avrei cara anch'io. Imperocchè, da qualhe tempo in qua, la mia condizione ha scapitato assai del suo antico ecoro: molti non solo mi trascurano, ma si ridono dei fatti miei, e on posso oggimai comparire in pubblico, che non mi senta dar la baia sonare le tabelle dietro.

LA FORMOLA.

Non solo Paolo l'approva; ma, come vedi, ci dà la mano.

L' ENTE.

E pure egli nega che *ogni ideale sia un reale*; e conseguentemente on mi par disposto a permettermi che io muti stato e accetti il grado e mi proponi.

LA FORMOLA.

Anch' io nego e ho sempre negato che ogni ideale sia un reale, se, icendo il contrario, s' intende di affermare che tra il reale divino e ideale non corra alcuna distinzione, secondo i termini dianzi accenna-. Ma qui non istà il punto. L' importanza è di sapere, se si possa penr l' ideale, senza pensare simultaneamente il reale, e senza conoscere loro medesimezza o attinenza reciproca, in quanto quello è una proietà essenziale o una relazione di questo, secondo che s' intrinseca o estrinseca alla divina natura. Il nostro Paolo mi par dissenziente dal osmini su questo punto e d' accordo meco; poichè egli ammette che pensiero dell' ideale inchiude quello del reale e della loro congiuntureciproca; il che è altrettanto che dire il pensiero umano importare ogni caso le nozioni di Ente, di creazione e di esistente col loro ornismo in una sola formola. Ben sai quanto questa formola abbia

scandalizzati tutti i Rosminiani; e come il loro maestro ripudii espressamente quella cognizione immediata del reale assoluto, che io ammetto con santo Agostino, con san Bonaventura, col Malebranche, col Ficino, col Gerdil, e ora posso quasi dire col nostro Paolo.

L'ENTE.

Hai fatto bene a dir quasi; perchè questa è una particella, che raggiusta ogni cosa. Oh povero me! Dove aveva io il capo, quando m'indussi presso che a concederti che il mio buon amico sia divenuto de' tuoi!

LA FORMOLA.

Tu stimi adunque che la sua opinione si scosti dalla mia?

L'ENTE.

Le mille miglia. Non sei tu di parere che lo spirito umano in ogni suo atto cogitativo ha una cognizione immediata del reale assoluto, cioè di Dio?

LA FORMOLA.

Tal è la mia dottrina.

L'ENTE.

E tu t'immagini che Paolo ti faccia buona cotesta sentenza?

LA FORMOLA.

Lascerò di crederlo, se tu mi mostri che mi sia ingannato.

L'ENTE.

Te lo mostrerà il mio stesso amico. Senti ciò ch'egli scrive a proposito dell'intuito di Dio. « Se piace a taluno dire che il dono dell'i« dea universale dell'essere e confusa sia un intuito di Dio, perchè « comprende in sè la nozione, (benchè confusa ed inosservata,) del « necessario; e' si contenti pure, parli pure così [1]..... »

[1] Pag. 17.

LA FORMOLA.

Ah! Ah! Ah!

L'ENTE.

Perchè ridi?

LA FORMOLA.

Rido, perchè le parole del buon Paolo mi fanno ricordare tutti quei luoghi delle opere del Rosmini, in cui questo autore si mostra impacciatissimo nel definire, se tu, mio caro Ente, (giacchè qui si tratta di e,) sii dio o no, ora affermando che tu lo sei davvero, ora che nol sei, e talvolta pigliando l'ingegnoso temperamento di dire che puoi essere chiamato dio, benchè non sii tale in effetto [1]. Il Sig. Tarditi ha la stessa perplessità di linguaggio; e ora mi avveggo che il nostro Paolo non intende scostarsi dall'usanza de' suoi precessori. A me pare che, se i Rosminiani fossero ben chiari e certi della verità del loro sistema e della innocenza delle sue conclusioni, dovrebbero parlare un po' più risolutamente, e studiarsi di essere conformi non solo al vero, ma eziandio a sè stessi. Se tu presenti agli uomini un cerchio, tutti diranno che è un cerchio e niuno dubiterà che possa essere un quadrato; perchè il divario, che corre tra il concetto del quadrato e quello del cerchio, è essenziale e chiarissimo. Così, quando i Rosminiani avessero una nozione schietta e precisa del loro ente ideale, dovrebbero saperci dire determinatamente, se cotal ente sia Dio o non sia; giacchè fra l'esser Dio e non essere non credo che si dia mezzo. Che un Gentile potesse mostrarsi dubbioso sulla natura divina di quegli esseri fantastici, che venivano adorati dagli uomini, non mi stupisce; perchè l' idea riflessiva della Divinità era allora offuscata eziandio nei migliori intelletti; ma che un filosofo illuminato dalla luce del Cristianesimo e della civiltà moderna ora dica che l' ente ideale è Dio, ora lo neghi, ora permetta agli avversari di riputarlo Dio, ancorchè egli non lo abbia per tale, come se non si trattasse di Dio, ma di un insetto e di una pianta, intorno a cui ciascuno può opinare come gli aggrada, mi sembra una cosa assai singolare e degna di molta considerazione. Se non che, essendo io pienamente persuasa della buona fede dei Rosminiani, invece di sdegnarmi di tali tergiversazioni, o di pigliarne scandalo, mi pare più opportuno di riderne.

[1] Veggansi i passi del Rosmini, che fanno a questo proposito, citati nella mia Introduzione.

L' ENTE.

Tu calunnii il Rosmini, accusandolo di ambiguità su questo articolo. Senti, come parla in un brano di lettera, inserito dal mio Paolo nella sua scrittura. « La parola *Dio* » (è il maestro che parla,) « nel « comune significato non indica solamente un essere necessario, ma « indica di più un essere reale, indica l' essere reale, infinito, epperò « necessario [1]. »

LA FORMOLA.

Gran buona ventura, che siasi pubblicato cotesto periodetto inedito del tuo maestro.

L' ENTE.

Perchè?

LA FORMOLA.

Perchè niun filosofo dogmatico prima del Rosmini aveva scoperto che si possa esser necessario, senza essere reale; giacchè finora si era creduto da tutti, (salvo che dagli scettici e dai seguaci della scuola critica,) che la necessità sia una somma realtà. Niuno pure sapeva che la necessità di Dio sia una conseguenza della sua realtà infinita; e che tuttavia Egli si possa conoscere come necessario, senza esser noto eziandio come reale; il che presuppone che le proprietà possano stare senza la sostanza, e la conclusione senza le premesse.

L' ENTE.

Tu uccelli ai sofismi.

LA FORMOLA.

Quando ne incontro. Ma via prosegui a leggere il passo dianzi incominciato.

L' ENTE.

« Gli uomini in tutte le lingue intendono ed hanno sempre inteso « di significare colla parola *Dio* non l' essere ideale, ma l' essere reale

[1] Pag. 22.

« *infinito*. Di che ella vede che il non poter applicarsi il nome di Dio « all'essere ideale che noi naturalmente veggiamo, non fa sì ch'egli « *sia* perciò diverso da Dio in sè stesso: ma solo che a noi appaia diver- « so, attesa la limitazione nostra, il modo parziale, con cui ci viene « *comunicato* [1]. » Hai capito?

LA FORMOLA.

Ho capito che la quistione è tuttora di grammatica e non di filosofia; e che il Rosmini consente di buon grado che tu sii dio, con questo patto però che niuno ti chiami con questo nome. Che se *la nostra limitazione*, e *il modo parziale con cui ci vieni comunicato*, ti tolgono il diritto di essere chiamato dio, non so come potremo applicare questa denominazione ad alcun termine dei nostri pensieri; perchè qualunque sia il concetto che noi ci studiamo di formarci dell'Ente assoluto, esso sarà sempre parziale, circoscritto e indegno dell'oggetto che rappresenta. Tanto che, a questo ragguaglio, Iddio solo potrà invocar sè stesso, avendo egli il privilegio incomunicabile di conoscersi adequatamente; e gli spiriti finiti, senza pur eccettuare i comprensori meglio privilegiati, dovranno oggimai professare un ateismo almanco nominale.

L'ENTE.

Tu parli molto malignamente e presontuosamente, perchè ti confidi di aver Paolo dalla tua parte. Ma t'inganni. E senza continuar la lettura del passo, che hai introdotto con poca creanza, odi come conchiude. « Si può dire, senza tema di contraddizione alcuna : 1° che il principio « ideologico non è l'intuito di Dio reale, concreto, sussistente, sostan- « ziale, cioè non è Dio sentito. 2° Non è nemmanco l'idea di Dio, cioè « la nozione precisa, determinata, riflessa dell'essere necessario. 3° Ma « è l'idea dell'essere universale, possibile, indeterminata [2].» Ti par egli di dover rallegrarti di queste conclusioni?

LA FORMOLA.

Se si accozzano colle altre, che abbiamo testè trovate nello scritto dell'amico, ne son contentissima. Imperocchè, secondo le parole del maestro da lui citate, l'oggetto dell'intuito è Dio, benchè non si possa chiamare con questo nome; laddove, secondo il discepolo, l'oggetto dell'intuito si può chiamar Dio, benchè nol sia in effetto [3]. L'uno mi dà la cosa, e non il nome; l'altro mi porge il nome, senza la cosa; cosicchè, pigliando da entrambi ciò mi che concedono, vengo ad avere tutto il mio bisogno, senza la menoma fatica. Quanto ai loro rispettivi

[1] Pag. 23. [2] *Ibid.*, 19. [3] *Ibid.*, 17.

rifiuti, non me ne do molta pena, poichè si contraddicono l'un l'altro; e invece di entrare in terzo, lascerò che si azzuffino insieme o se la intendano fra loro; contentandomi per ora di congratularmi teco della buona armonia, che regna nella tua scuola.

L' ENTE.

A ogni modo il mio Paolo non è dalla tua intorno a ciò che più importa.

LA FORMOLA.

Di' il nostro Paolo, e non il mio Paolo, perchè l' amico mi può comandare, avendo trovato il verso di dar ragione a tutti e due nello stesso tempo. Imperocchè, se l' epilogo del suo scritto ti è favorevole, a me giova il prologo, come quello, in cui l' autore confessa che l'ideale non si può conoscere, senza il reale, a cui si appoggia.

L' ENTE.

Tu ritorni a quel benedetto testo; ma puoi tu supporre che un uomo così ingegnoso, il quale non ha *tema di contraddizione alcuna*, si contraddica?

LA FORMOLA.

Quando un autore, benchè dotto e sagace, è costretto dal vizio della sua causa a contraddire sè stesso, non è meraviglia che sia poco o nulla pauroso della contraddizione altrui. Nel resto, se tu puoi in qualche modo liberare il nostro egregio amico da cotal ripugnanza, fallo pure, che sebbene l' ora sia tarda, non mi darà punto fastidio il produrre questo colloquio.

L' ENTE.

Ecco qua un passo, che mi pare affatto a nostro proposito. « L' ente « necessario, » dice l' autor della Lettera, « porta nel suo concetto me- « desimo la persuasione della sua realtà; imperocchè siccome nella for- « mola di cognizione che intuiamo continuamente, scorgiamo che un' « idea non può star senza puntello d' una realità, ecco che nella con- » cezion dell' ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la neces- « sità. *La concepiamo*, io dico; il che è ben altro che *intuirla*, *perce-* « *pirla*, *averla presente* in sua realtà [1].» Non ti pare che l' amico abbia

[1] Pag. 11.

antiveduti i tuoi cavilli, e scritto a bella posta queste parole per dissiparli?

LA FORMOLA.

Mi pare che, temendo la sua contraddizione non fosse colta così bene da ogni lettore per essere le contraddittorie divise da qualche pagina, egli abbia voluto metterle a costa l' una dell' altra e riunirle in un solo periodo.

L' ENTE.

Tu sei satirica e insolente, secondo il tuo consueto.

LA FORMOLA.

Paolo è mio amico, e cogli amici si può scherzare liberamente. Ma vuoi che parli sul sodo, dimmi che cosa voglia dire il nostro autore, sseverando che *l' ente necessario porta nel suo concetto medesimo la rsuasione della sua realità.*

L' ENTE.

Vuol dire che non si può pensare l' ente necessario, senza essere rsuaso che sia reale.

LA FORMOLA.

Si può essere persuaso di ciò che non si pensa?

L' ENTE.

mpossibile.

LA FORMOLA.

ensare a una cosa non vuol dire averla presente allo spirito?

L' ENTE.

erto.

LA FORMOLA.

unque non si può pensare alla realtà dell' ente necessario ed esser-

rifiuti
e inv
tend
buo:

A
po:

n
s
g
s

LA FORMOLA.

› non posso concepire la realtà dell' ente necessario, se non allo spirito l' idea di questa realtà.

L' ENTE.

mente.

LA FORMOLA.

ι della realtà dell' ente necessario, e l' idea dell' ente neces- forse due idee diverse o un' idea sola?

L' ENTE.

idee diverse; perchè altrimenti l' idea dell' ente necessario rebbe la persuasione della sua realtà, ovvero l' ente neces- ale sarebbe pure reale; due cose, che ripugnano alla mia

LA FORMOLA.

onsiste cotesta differenza? Dobbiamo noi collocarla nelle due idee, o negli oggetti loro?

L' ENTE.

come idee, sono tutte fatte ad un modo; e il divario non può , che nei loro rispettivi oggetti.

LA FORMOLA.

:o, che corre fra l' idea della realtà dell' ente necessario e la nte necessario, dee dunque versare in ciò, che l' oggetto del- reale, e quello della seconda ideale. Il che è quanto dire è l' idea di una realtà, e l' altra l' idea di un' idea.

L' ENTE.

mo.

LA FORMOLA.

L'oggetto di un'idea dee egli essere presente, affinchè essa idea possa aver luogo?

L'ENTE.

Senza fallo.

LA FORMOLA.

Dunque, stando che il reale sia l'oggetto dell'idea della realtà dell'ente necessario, questa idea non può aver luogo, se la realtà non è presente.

L'ENTE.

La presenza dell'oggetto non è richiesta, purchè esso venga supplito dall'idea.

LA FORMOLA.

Verissimo; ma questo compenso non può darsi nel nostro caso. Imperocchè, se l'oggetto dell'idea, che abbiam per le mani, è assente, l'idea della realtà dell'ente necessario si risolve nell'idea dell'idea della realtà dell'ente necessario; e così via via in infinito con assurdo processo, finchè non piaccia a questa benedetta realtà di onorarci della sua presenza. Da questo discorso puoi conchiudere, che se l'idea della realtà dell'ente necessario differisce dall'idea dell'ente necessario, egli è giocoforza che tal realtà sia presente allo spirito; e che quindi la differenza fra il *concepire* da un lato, e l'*intuire*, *percepire*, *aver presente* dall'altro, è affatto chimerica.

L'ENTE.

Bene; per evitare questo inconveniente diciamo che l'idea della realtà dell'ente necessario e l'idea dell'ente necessario sono tutt'uno.

LA FORMOLA.

Se cotesto partito ti quadra, io non ho che apporre. Imperocchè l'oggetto della prima essendo il reale e l'oggetto della seconda l'ideale, ne segue che il reale e l'ideale sono una cosa sola, o almeno due cose al tutto indivise e inseparabili.

L' ENTE.

E non lo confessa l'amico, affermando che *un'idea non può star senza puntello d' una realtà,* e *che nella concezion dell' ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la necessità*?

LA FORMOLA.

Vedi allora come egli possa soggiungere che noi non *intuiamo*, non *percepiamo*, non *abbiamo presente* la realtà dell' ente necessario.

L' ENTE.

Altro è l' aver presente la realtà dell' ente necessario, altro è il concepire *la necessità* di questa realtà. Ora Paolo nega il primo presupposto e ammette il secondo.

LA FORMOLA.

Si può egli pensare alla necessità di una cosa, che non si pensa?

L' ENTE.

No, perchè sarebbe d' uopo pensare e non pensare insieme.

LA FORMOLA.

Non si può dunque pensare la necessità del reale, se non si pensa la realtà; nè stando le cose dette, la realtà si può pensare, senza che sia presente. Pensare la necessità del reale è altrettanto che dire: il reale è necessario, pronunziando un giudizio, in cui la realtà esercita le parti di soggetto, e dee quindi essere percepita, acciò esso giudizio possa aver luogo.

L' ENTE.

Concepita e non percepita. Imperocchè le cose non si percepiscono, ma si concepiscono, allorchè si conoscono per opera del raziocinio solamente. Quando perciò il mio Paolo afferma che noi concepiamo la necessità del reale, benchè questo non sia presente allo spirito, egli intende parlare di una notizia raziocinale, come quella che ci fa conte molte cose, che non cadono sotto la nostra apprensione immediata e sensitiva.

LA FORMOLA.

Cotesta interpretazione ripugna alle parole dello scrittore; poichè egli dice che *nella concezion dell' ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la necessità*. L'avverbio *simultaneamente* esclude il processo discorsivo, e importa una cognizione immediata e diretta. Ma ancorchè si ammettesse la tua chiosa, non credo che la causa di Paolo se ne vantaggerebbe. Che cos'è il raziocinio?

L' ENTE.

La deduzione di un vero da altri veri.

LA FORMOLA.

Una verità può ella esser dedotta da un'altra, in cui virtualmente non si contenga?

L'ENTE.

No.

LA FORMOLA.

Dunque la conclusione di un raziocinio è sempre racchiusa potenzialmente nelle sue premesse; e quindi chi conosce le premesse conosce eziaadio per qualche verso e anticipatamente la conclusione, che vi è compresa in modo virtuale. Perciò, se dalla cognizione dell' ideale si può dedurre quella del reale, come fa appunto il Rosmini nel suo ragionamento *a priori*, forza è che il reale già si trovi fontalmente nell'ideale, e venga seco percepito dalla mente nostra sin dal primo punto che ella apprende esso ideale.

L'ENTE.

Ben dici che la notizia della conclusione si racchiude in quella delle premesse soltanto per un certo verso; giacchè ella vi sta dentro rannicchiata e confusa, e non esplicata e distinta; altrimenti il raziocinio sarebbe inutile. Ora l'amico non ti ha mai negato che la nozion del reale si trovi *in germe confusa ed inosservata* in quella dell'ideale; anzi lo ammette espressamente [1].

[1] Pag. 47.

LA FORMOLA.

Ciò basterebbe a provare che l'amico su questo articolo non è Rosminiano. Imperocchè il Rosmini, sequestrando affatto la notizia dell'ideale la quella del reale, ripetendo la prima da una facoltà e la seconda da un'altra, collocando quella in un'idea senza giudizio, e questa in un giudizio causato non già da un'idea, ma da un sentimento, non potrà mai concedere che l'ideale contenga sinteticamente il reale eziandio solo in modo confuso. Ma che dirai, se ti fo affermar dal nostro Paolo che lo contiene ancora in modo distinto?

L'ENTE.

Tu devi avere l'alchimia di far dire agli autori ciò che ti garba.

LA FORMOLA.

Di' piuttosto che ho il dono di far replicare agli autori ciò che hanno detto, forse senza avvedersene. Non afferma egli che *un'idea non può star senza puntello d'una realtà* [1]?

L'ENTE.

Lo afferma.

LA FORMOLA.

Cotesta proposizione è ella un antecedente o un conseguente?

L'ENTE.

Un conseguente.

LA FORMOLA.

Ogni conseguente importa un antecedente: qual è dunque l'antecedente della illazione predetta?

L'ENTE.

Il principio di sostanza, che si può esprimere così: *una qualità non può stare, senza il puntello di una sostanza.* Imperocchè, applicando que-

[1] Pag. 11.

sto principio alla notizia dell'ideale, se ne deduce l'esistenza del reale senza difficoltà alcuna. Ben sai che tale è appunto il processo del Rosmini nella sua famosa dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio.

LA FORMOLA.

Ma quando tu dici che *una qualità non può stare, senza il puntello di una sostanza*, parli tu di una sostanza prettamente ideale o di una sostanza reale?

L' ENTE.

Parlo di una sostanza reale; perchè, se si trattasse di una sostanza solamente ideale, che è quanto dire dell' idea della sostanza, questa idea non essendo una sostanza, ma una qualità, il principio che ne seguirebbe sarebbe questo: *una qualità non può stare, senza il puntello di una qualità;* proposizione, la quale, non che esprimere il principio di sostanza, è una meschina tautologia.

LA FORMOLA.

Quando esprimi il principio di sostanza, intendendo sotto questo nome una sostanza reale, hai tu una notizia confusa o distinta di tal principio?

L' ENTE.

Ne ho una notizia distinta, trattandosi di una premessa. Imperocchè una verità non può fare ufficio di premessa in un raziocinio, se non in quanto è pensata distintamente da colui che l' adopera.

LA FORMOLA.

Dunque, quando tu col maestro ti fondi sul principio di sostanza distintamente conosciuto per ordire un raziocinio, e provare il reale coll' aiuto dell' ideale, tu hai già una notizia distinta di esso reale, poichè hai quella di una reale sostanza; e quindi la famosa dimostrazione, di cui parlavi, è un gretto paralogismo.

L' ENTE.

Non so che dire. Tu discorri in modo, che mi togli il potere di replicare. Tuttavia non posso indurmi a credere che il mio sagace Paolo si contraddica così apertamente, come supponi; e mi risolvo che

se fosse qui presente, egli scioglierebbe le tue obbiezioni senza una fatica al mondo.

LA FORMOLA.

Lo credo anch' io, se l' ingegno bastasse a mettere l' errore d' accordo seco medesimo. Ma questo è un prodigio, che non si può operare dagli uomini anco più perspicaci, poichè eccede le forze della stessa onnipotenza divina. Le materie, che abbiam per le mani, non sono di quelle, che appartengono alla semplice opinione; dove altri può a suo talento pigliare il partito, che gli torna meglio e spacciarsene con onore; perchè l'opinione è come una pasta molle, duttile, arrendevole, che tu puoi maneggiare a tuo capriccio e tirarla dove ti aggrada. Qui si tratta di matematica rigorosa e purissima; dove tutto l'acume dell' intelletto non può alterare l' immutabile essenza delle cose; e i sofismi più sottili non provano contro l'evidenza del vero. Il Rosminianismo è al dì d'oggi disfatto senza rimedio; e tutti gli sforzi, che si faranno per rialzarlo, non serviranno ad altro che a rincacciarlo più al fondo, e a renderne più manifesto il naufragio. Egli è da dolere che alcuni Italiani, (pochi veramente,) si ostinino ancora a difendere una causa affatto perduta, e non si riscuotano dal loro inganno; il che riuscirebbe agevolissimo, quando si rifacessero alquanto indietro, e cominciassero dal sottoporre a rigoroso esame quelle idee prime, nelle quali si fonda il loro sistema. Così, per cagion d'esempio, tutto il discorso del nostro esimio Paolo si aggira intorno ai concetti d' idealità, di realtà, d' intuito, di percezione e simili, o piuttosto intorno alle parole, con cui vengono significati; ma credi tu ch' egli abbia fatto un' analisi accurata delle nozioni, che soggiacciono a tali vocaboli? Se avesse esaminato la natura dell' ideale, l' avrebbe egli riposta nella sola *idea dell' essere universale, possibile, indeterminato* [1]. ? Ne avrebbe egli parlato, come di una entità assoluta, che può star mentalmente, senza il reale ? Che cosa è infatti l' idea, se non una semplice relazione? Se non la relazione di una cosa reale ? Se non la relazione del reale verso l' intelligente increato e creato ? E come si può pensare una semplice relazione, senza pensare l' oggetto, che la costituisce? Quando adunque io penso l' ente, non posso pensarlo come ideale, se non pensandolo come reale; non posso pensarlo come un' idea, se non lo penso come una cosa. Di' lo stesso dell' intuizione e della percezione; le quali non sono altro, che la relazione di un atto mentale con un oggetto, che gli è presente, ed è quindi ideale e reale nel medesimo tempo; perchè l' idealità essendo una semplice attinenza, l' oggetto non può esser presente come ideale, se non è presente eziandio come reale.

[1] Pag. 19.

L' ENTE.

Tu mostri d'ignorare che percepire è sinonimo di sentire e non di conoscere.

LA FORMOLA.

Domani esamineremo cotesta proposizione, e cercheremo se ella giovi o pregiudichi a' tuoi interessi. Ora è tempo che andiamo a riposarci. Addio.

L' ENTE *solo*.

Grazie al cielo ch' ella è partita. La mi ha proprio fatto sudare e non so più dove abbia il capo. Gran seccatrice che è cotesta Formola con quelle sue interrogazioni! La disputa di quest' oggi non è riuscita troppo bene; e domani come andrà? Eh! via non diamoci fastidio; a ogni modo, se mi metterà in sacco, tornerò da capo, e ripeterò i miei argomenti, come se fossero inespugnabili. Egli è buon tempo che ci sono avvezzo. L' importanza è di non tacere e di far le viste di credere di aver ragione.

DIALOGO SECONDO.

L' ENTE.

Oh, oh! Così di buon' ora?

LA FORMOLA.

Scusa, caro Ente, se vengo forse più presto, che non è consentito dalle egole della buona creanza. Ma la conversazione cominciata ieri mi reme tanto, che sono impaziente di vederne il fine.

L' ENTE.

Tu sei molto vaga di disputare.

LA FORMOLA.

Di' piuttosto d' imparare. E siccome non conosco persona più atta di ad adempiere questo mio desiderio, devi compatirmi colla cortesia a solita, se io mi ti mostro importuna.

L' ENTE.

Non si può negare che tu sii gentile e ben costumata. Ma se mi peretti di dirti il vero, io vorrei che tu fossi meno cavillatrice. Ieri coi oi lambicchi e co' tuoi tritumi mi hai fatto perdere due ore di tempo; asi che io abbia da scioperarne in cotali inezie.

LA FORMOLA.

So che sei occupatissimo; ma so pure che sei generoso; e che non

ti grava di far dal canto tuo qualche dispendio di tempo, quando sia con altrui guadagno.

L' ENTE.

Se dai nostri colloqui si cavasse qualche costrutto, avrei caro d' intrattenermi teco anche lungamente. Ma temo che ciò non accada; perchè tu sei troppo fisicosa intorno alle cose che mi riguardano; e ami di cercare il pel nell' uovo, invece di ammettere bonamente ciò che ti dico; tanto che le ore che passiamo insieem se ne vanno in disutili sottigliezze.

LA FORMOLA.

Io benedirò sempre il giorno, che ti ho conosciuto, e hai impreso ad instruirmi amorevolmente, adattandoti al mio corto ingegno e portando con pazienza la mia piccola levatura. E non tanto che io ti conceda che i nostri ragionamenti riescano inutili dal canto mio, ti posso assicurare che ne ho ricavato per lo passato, e me ne prometto per l'avvenire molto profitto.

L' ENTE.

Sia in buon'ora. Ma non veggo quanto ti giovi il far girare altrui il cervello con quelle tue sofisticherie, cho non so donde le cavi, togliendomi così ogni potere di venire a una conclusione. Ieri, per esempio, mi hai fatto perdere il fiato: e che abbiamo conchiuso? Nulla.

LA FORMOLA.

Tu vivi abitualmente in una regione così eccelsa, e attendi a sì sublimi contemplazioni, che non è meraviglia, se non ti accorgi del bene che fanno altrui le tue parole, o facilmente lo dimentichi. Il discorso di ieri è stato per me di grandissimo frutto, poichè restammo d'accordo che la verità o la falsità delle cose dette dal nostro Paolo a difesa del Rosminianismo, e in parte da noi ventilate, dipende in fine in fine dal valore di questa sentenza, che il giudicare sià sentire. Perciò se oggi favorirai di spiegarmi i concetti di Paolo su questo articolo, e di farmi capace della verità loro, (poichè sai che sono alquanto grossetta d'intendimento,) potrò senza scrupolo abbracciare la vostra dottrina, e diventare anch' io rosminiana.

L' ENTE.

Dici tu da senno? Tu sei dunque disposta a professare il Rosminianismo?

LA FORMOLA.

Sicuro; purchè tu mi provi che il Rosminianismo è vero. E per conseguir l'effetto hai una via corta e spedita; la qual si riduce a mostrarmi che *il concetto di realità* stia nell' *operazione dell' ente sulla parte di noi sensitiva* [1]; imperocchè se tu metti in chiaro questa sola sentenza, io mi ti do per vinta.

L' ENTE.

Se parli in sul sodo, e non ci è altra difficoltà, io spero che potrò fin da quest'oggi dar la buona novella a' miei amici. Dimmi dunque per qual ragione cotesta sentenza non ti capacita; giacchè ella mi pare così evidente, che mi troverei impacciato a provarla.

LA FORMOLA.

Vorrei prima che mi spiegassi bene la mente di Paolo, perchè dubito di non averla capita. Non abbiamo veduto ieri ch' egli ammette in più d'un luogo che la cognizione dell' ideale importa quella del reale, in quanto non si può conoscere il primo, senza *conoscere che ci è o ci dev'essere il secondo* [2]?

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Altrove egli insegna in modo conforme che *nella concezion dell'ideale infinito concepiamo simultaneamente la necessità d'una realità*, che serva di *puntello all'idea*; perchè *l'essere necessario porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realità* [3]. Ora io non so conciliare questi passi con quelli, che dobbiamo quest'oggi sottoporre ad esame.

[1] Pag. 10. [2] *Ibid.*, 9. [3] *Ibid.*, 11.

L' ENTE.

Perchè?

LA FORMOLA.

Se Paolo oggi mi dice che *il concetto di realità sta nel sentire la sussistenza dell' ente ideale*, come mai ieri poteva affermare che l' essere ideale *porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realità*? Queste due sentenze non sono elle contraddittorie? Giusta la prima, *il concetto di realità* deriva dal sentimento: giusta la seconda, esso procede dalla cognizione. A tenor dell'una io non posso concepire il reale senza sentirlo, e il concetto medesimo consiste in un'affezion sensitiva: a tenor dell' altra si può concepire il reale senza sentirlo, e si apprende necessariamente colla cognizione dell' ideale. In verità che, se tu non mi aiuti, io mi tengo inetta a scoprire l'armonia secreta, che corre senza alcun fallo fra tali due proposizioni in apparenza ripugnantissime.

L' ENTE.

Formola mia, permettimi che per tuo bene io sia oggi teco più rigido che non sono stato ieri, e non ti comporti, come feci, l'uscire a ogni passo dal seminato. Io ti ho promesso per al presente di provarti, se occorre, che *il concetto di realità sta nell' operazione dell' ente sulla parte di noi sensitiva;* e non già di accordare questo pronunziato del mio Paolo con ciò che egli disse per avventura in altri luoghi. Tienti adunque nei termini della quistione che abbiam per le mani, se vuoi che io ti ascolti e soddisfaccia alle tue domande; altrimenti io ti pregherò di studiar da te sola un po' di logica, in vece di venire a rubarmi il tempo.

LA FORMOLA.

Ti ringrazio dell'avviso e ti chieggo perdono, se per la mia rozza indole, sono ancora poco esperta di logica. Poichè dunque, secondo il nostro Paolo, *il concetto di realità* deriva dalla *parte di noi sensitiva;* pregoti ad insegnarmi che cosa sia sentire?

L' ENTE.

Anche i fanciulli e le bestie lo sanno. Sentire è provare una sensazione.

L' ENTE.

Benissimo.

LA FORMOLA.

Ora, dimmi: credi tu che il reale sia subbiettivo?

L' ENTE.

Di qual reale vuoi tu parlare?

LA FORMOLA.

Del reale universalmente; perchè, quantunque le varie specie di realtà abbiano una natura diversa, io m' immagino che tutte si somiglino in quanto sono reali. E però, quando ti piaccia d' insegnarmi, se una data specie di realtà sia o non sia subbiettiva, la tua sentenza si potrà applicare a tutte le altre specie.

L' ENTE.

In tal caso ti dirò che il reale è obbiettivo. Tanto più che ora mi ricordo, il reale, secondo la dottrina del mio maestro, essere uno dei tre modi dell'ente, il quale non solo è obbiettivo, ma è l'oggetto per eccellenza [1].

LA FORMOLA.

Quali sono gli altri modi dell'ente?

L' ENTE.

L'ideale e il morale [2].

LA FORMOLA.

L'ideale è dunque obbiettivo come il reale?

L' ENTE.

Senza dubbio.

[1] Pag. 21. [2] *Ibid.*

LA FORMOLA.

Qual è la facoltà, che porge il concetto dell'ideale?

L' ENTE.

L'intelletto o sia la facoltà di conoscere.

LA FORMOLA.

E il concetto del reale da qual facoltà procede?

L' ENTE.

Dalla facoltà di sentire; giacchè *il concetto del reale stà nell'operazione di esso sulla facoltà sensitiva.*

LA FORMOLA.

I portati della facoltà di sentire sono sensazioni e sentimenti?

L' ENTE.

L'abbiamo già detto.

LA FORMOLA.

La sensazione e il sentimento sono cose subbiettive?

L' ENTE.

Quante volte dovrò ripeterlo?

LA FORMOLA.

Dunque il concetto del reale dee essere una sensazione o un sentimento.

L' ENTE.

Ciò non può essere, perchè il reale è obbiettivo.

LA FORMOLA.

Vedi adunque, se il reale essendo obbiettivo come l'ideale, e non subbiettivo come le sensazioni e i sentimenti, non sarebbe molto più ra-

gionevole il farne derivare il concetto dalla facoltà apprensiva di esso ideale, cioè dall'intelletto, che è la propria facoltà di conoscere, invece di dedurlo da una potenza d'indole differentissima, qual si è quella di sentire. Io m'immagino che tra una facoltà e i suoi portati, e fra un portato e l'altro di ciascuna facoltà in particolare, dee correre una certa proporzione; e non so comprendere come da un lato la sensibilità, che è la potenza produttrice di cose subbiettive, quali sono la sensazione e il sentimento, possa farmi apprendere una cosa obbiettiva, qual si è il reale; e come dall'altro lato l'intelletto, che mi dà coll'ideale la radice di ogni obbiettività, sia inetto a somministrarmi il reale egualmente obbiettivo. Tanto più che, secondo il Rosmini, l'ideale e il reale essendo due facce parallele dell'oggetto medesimo, cioè dell'ente, ragion vuole che siano appresi unitamente da una facoltà medesima; la quale, afferrando l'ente nel suo doppio aspetto, rendendolo fedelmente, (per quanto è conceduto a uno spirito finito,) e non iscavezzandolo, dee mostrarcelo simultaneamente come ideale e come reale. Se questo discorso non ti capacita, tu devi mostrarmi come mai l'intelletto, apprendendo l'ente, in cui l'idealità e la realtà sono indivise, possa mutilarlo, troncarlo, e rappresentarne solo una parte; e come l'apprensione di questa parte, a lui negata, possa tuttavia esser colta da una facoltà molto men nobile, qual si è la potenza sensitiva. Tu devi ancora provare che il concetto del reale, derivando dalla facoltà generatrice delle sensazioni e dei sentimenti, non partecipi della subbiettività loro, e non sia una sensazione o un sentimento.

L'ENTE.

Mi è facile il soddisfarti. « Il carattere dell' essere reale è quello di « *agire* producendo o modificando il sentimento [1]. » Sono parole del maestro. Tu vedi adunque che il concetto del reale nasce dalla sensibilità, non già perchè esso sia una sensazione o un sentimento, ma perchè vien dedotto da essi; imperocchè ogni qual volta si desta in noi una sensazione o un sentimento, noi sentiamo un'azione, che li produce.

LA FORMOLA.

E in cotesta azione consiste il reale?

L'ENTE.

Appunto.

[1] Pag. 21.

LA FORMOLA.

L'azione può ella stare, senza un agente?

L' ENTE.

No.

LA FORMOLA.

E questo agente è anch' esso reale?

L' ENTE.

Realissimo. Come mai un'azione reale potrebbe nascere da un agente non reale?

LA FORMOLA.

Or mi sembra di cominciare a comprendere. Senti un pò, se ho dato nel segno. Il fatto psicologico della cognizion del reale importa tre cose, cioè una passione, un' azione e un agente. La passione è la sensazione o il sentimento. Ora siccome da un lato la passione importa l' azione, e dall' altro l' azione presuppone un agente, ogni qual volta io provo una modificazione nella sensibilità, il mio spirito corre tosto a pensare un'azione produttiva di tal passione, e un agente autor dell'azione. L' azione e l' agente uniti insieme, (giacchè l' una non si può scompagnare dall' altro,) mi danno il concetto della realtà.

L' ENTE.

A meraviglia. Tu hai imbroccato a capello nella dottrina del Rosmini.

LA FORMOLA.

Ora mi viene un dubbio. Il primo dei suddetti termini, cioè la passione, è egli reale, come l' azione e l' agente?

L' ENTE.

Senza fallo.

LA FORMOLA.

Perchè, se la passione non fosse reale, il suo corrispettivo, cioè, l'a-zione non potrebbe esserlo.

L' ENTE.

Bravissima.

LA FORMOLA.

Se è reale, dee eziandio essere obbiettiva; poichè abbiam veduto che ogni reale è obbiettivo.

L' ENTE.

L' inferenza è giusta.

LA FORMOLA.

Ma come mai la sensazione e il sentimento possono essere obbietti[vi], poichè il loro carattere comune nella subbiettività risiede? E che cos'è la passione, se non una sensazione o un sentimento?

L' ENTE.

La sensazione e il sentimento, come tali, cioè come semplici modifi-cazioni della facoltà di sentire, non sono e non possono essere altro che subbiettivi. Ma essi diventano obbiettivi quando si considerano com[e] passioni.

LA FORMOLA.

Capisco: giacchè l'idea di passione, essendo correlativa di quel[la] di azione, partecipa all'obbiettività dell' agente. Ma non intendo egual-mente per qual prestigio una sensazione o un sentimento, cioè d[ue] cose meramente subbiettive, possano pigliare il sembiante di passioni e acquistare così una relazione obbiettiva.

L' ENTE.

Ciò succede, quando la sensazione e il sentimento sono contempl[ati] come effetti di un' azione.

LA FORMOLA.

L' idea di azione precede adunque quella di passione?

L' ENTE.

Sicuro; perchè lo spirito non potrebbe conoscere la sensazione e il ntimento come passioni, e quindi come cose reali e obbiettive, se non i avesse per effetti di un' azione e però di un agente.

LA FORMOLA.

Di modo che in questo processo psicologico lo spirito trapassa dall' idea di azione a quella di passione, invece di tenere il cammino conario. Imperocchè egli non può concepire le modificazioni della sensilità sua come passioni, se non in quanto le considera come originate un' azione.

L' ENTE.

Egregiamente.

LA FORMOLA.

Insegnami ora qual sia la facoltà, che ci porge, l' idea di azione.

L' ENTE.

La facoltà di sentire.

LA FORMOLA.

Ciò non può essere; perchè la facoltà di sentire non produce che senzioni, e sentimenti, cioè modificazioni meramente subbiettive, le ali non possono diventare obbiettive, se non mediante l' idea di azio-, che ce le fa considerare come passioni. Il concetto di azione, genetivo di quello di passione, non può dunque ripetersi dalla sensibilità ssa, senza circolo vizioso. Altrettanto si dee dire del concetto di agente. siccome il concetto del reale risulta dai due altri, la sua origine non ò collocarsi nella facoltà sensitiva.

L' ENTE.

Bene; se non possiam collocarla nella sola facoltà di sentire, mettiaola in quella di giudicare, cioè nella ragione, per parlare il linguag-) rosminiano. Non è questa appunto la dottrina del Rosmini dichiata in tanti luoghi del Nuovo Saggio? Vero è, che a tal effetto bisogna

fare un po' di violenza alle parole del mio Paolo testè riferite; ma egli è così buono, che non se l'avrà per male. L'importanza del tutto per lui e per me si è di stabilire che ad ogni modo la nozion del reale non ci è data dalla sola facoltà di conoscere, cioè dall'intelletto; perchè le conseguenze, che nascono dall'asserzione contraria, sono troppo discordi dai canoni fondamentali del nostro sistema.

LA FORMOLA.

Il concetto del reale ci è dunque dato dalla facoltà di giudicare?

L' ENTE.

Sì. *Magister dixit.*

LA FORMOLA.

In che consiste tal facoltà?

L' ENTE.

Fa tuo conto che la facoltà di giudicare sia un componimento di quella d' intendere e di quella di sentire.

LA FORMOLA.

Perciò il giudizio non è nè più nè meno che un' idea accoppiata con una sensazione e con un sentimento.

L' ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

E il concetto del reale è il risultato di un giudizio.

L' ENTE.

Maisì.

LA FORMOLA.

E quindi esso consta di un' idea e di una sensazione o di un sentimento.

L' ENTE.

Appunto.

LA FORMOLA.

Ma l'essenza del reale deriva essa dall'idea sola, o dalla sola impressione sensitiva, o da entrambe?

L' ENTE.

Da entrambe; perchè l'idea sola e l'impressione sola non inchiudono il concetto di realtà.

LA FORMOLA.

Dunque l'idea di realtà è un' idea composta.

L' ENTE.

Senza dubbio.

LA FORMOLA.

E la facoltà di giudicare è l'autrice di questo componimento.

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Quante idee si richieggono a formare un giudizio?

L' ENTE.

Due; quella del soggetto e quella del predicato.

LA FORMOLA.

Se bene intendo, coteste due idee debbono corrispondere ai due elementi, onde consta il concetto di realtà.

L' ENTE.

A meraviglia. Il soggetto risponde all' impressione sensitiva e il predicato all' idea universale dell' essere.

LA FORMOLA.

Così, pogniamo, quando io dico : *questo corpo esiste*, le voci *questo corpo* esprimono la sensazione, o piuttosto la somma delle sensazioni, onde risulta il concetto di corpo; e la parola *esiste* significa la nozione dell' essere ideale e meramente possibile. Accoppiando questa nozione con quel cumulo di sensazioni, io acquisto l'idea di realtà e dico: *questo corpo esiste.*

L' ENTE.

Brava, Formola, tu mi riesci valente, e se prosegui su questo piede, non dispero di poterti abbracciare, come mia sorella, prima che cada il sole.

LA FORMOLA.

Non lodarmi, magnanimo amico, innanzi tempo; acciò non ti tocchi per avventura di dovere ritrattar le tue lodi. Io so di essere molto grossa e di pel tondo; e in questo punto medesimo ne ho la prova; perchè non capisco più un iota di ciò che abbiamo detto.

L' ENTE

Come?

LA FORMOLA.

Attendi. Nel giudizio: *il corpo esiste*; la voce *esiste*, che forma il predicato, presa separatamente, non esprime altro che l'idea schietta, cioè l' ente ideale destituito di ogni realtà. Non è vero?

L' ENTE.

Verissimo; perchè altrimenti tale idea non sarebbe semplice e presupporrebbe un giudizio anteriore.

LA FORMOLA.

Esistere dunque ed *esser possibile* sono sinonimi in questo caso.

L'ENTE.

Sono sinonimi in questo caso, e dovrebbero essere in ogni altro; imperocchè il Rosmini, che ci ha insegnata la vera proprietà del parlare filosofico, usa promiscuamente *essere* ed *esistere* per esprimere la semplice idealità o possibilità delle cose. Altrettanto fanno i suoi discepoli e segnatamente il mio Paolo in molti luoghi della sua Lettera; com' è per esempio il seguente: « Afferrata bene la distinzione tra *reale* e *idea-* « *le*, resta evidente poter noi intuire un oggetto veramente esistente, « anzi esistente per propria necessità, il quale per ciò non può essere; « benchè non lo intuiamo ancora reale, nè sussistente. Capisca: *intuire* « *un oggetto reale* per me è *intenderlo* e per soprappiù anche *sentirlo*[1].»

LA FORMOLA.

Se la è così, e i due termini sono equivalenti, ci sarà lecito il sostituir l'uno all' altro, e in vece di dire: *questo corpo esiste*, potrem dire: *questo corpo è possibile*, senza perciò mutare il giudizio.

L'ENTE.

Tu vuoi la baia. Parti egli che il giudizio non sia mutato? Trasformare il reale in possibile? Alla larga! Quasi che dall' uno all' altro non corra un infinito divario.

LA FORMOLA.

Ma se *esistere* ed *essere possibile* sono sinonimi, come mai il giudizio può essere alterato da questa semplice sostituzione? Io non mi credeva che una variazione di suono potesse, senz' altro, cambiare le idee.

L'ENTE.

Esistere preso separatamente è certo sinonimo di *esser possibile;* ma quando tu dici: *questo corpo esiste*, la voce *esistere* trae da questo accoppiamento un nuovo significato, e perdendo la sua sinonimia con *essere possibile*, riesce equivalente di *essere reale*, cioè *sussistere*.

[1] Pag. 9.

LA FORMOLA.

Il dire: *questo corpo esiste*, è dunque altrettanto che dire: *questo corpo sussiste*

L' ENTE.

Altrettanto.

LA FORMOLA.

Perchè *sussistere* non è sinonimo di *esistere* preso separatamente.

L' ENTE.

Appunto. La voce *esistere* presa separatamente esprime una semplice possibilità; laddove, incastrata nella proposizione anzidetta, significa una realtà e diventa sinonima di *sussistere*.

LA FORMOLA.

Ma donde mai ella cava cotesto nuovo valore? La sussistenza aggiunge qualche cosa alla semplice possibilità; giacchè tutto ciò che sussiste è anco possibile, e se possibile non fosse, non potrebbe sussistere; laddove tutto ciò che è possibile, e può sussistere, non sussiste in effetto. Bisogna dunque che la voce *esistere*, come sinonima di *esser possibile*, acquisti un nuovo elemento, per poter diventare sinonima di *sussistere* nel giudizio, di cui parliamo. Ora io non comprendo donde nasca questo novello elemento.

L' ENTE.

Nasce dall' accoppiamento del predicato col soggetto del giudizio.

LA FORMOLA.

Egli è dunque il soggetto del giudizio, che trasfonde questa virtù nel predicato. Così quando io dico: *questo corpo esiste*, la voce *esistere*, che per sè stessa significa una semplice possibilità, diventa espressiva della sussistenza, in quanto riceve il concetto di tal sussistenza dal contenuto del soggetto.

L' ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

M' immagino che anche nel giro delle parole e delle idee niuno può dare ciò che non possiede.

L' ENTE.

Certo.

LA FORMOLA.

Se adunque il soggetto del nostro giudizio comunica al predicato l' elemento, che gli manca, e per cui la semplice possibilità si trasforma in sussistenza, uopo è che lo contenga in sè medesimo.

L' ENTE.

Te lo concedo.

LA FORMOLA.

Or qual è quest' elemento, se non la realtà ?

L' ENTE.

Come?

LA FORMOLA.

L' ente possibile non sussiste, perchè non è reale. La metamorfosi della possibilità in sussistenza non può dunque aver luogo, se non mediante l' accessione della realtà.

L' ENTE.

Non si può negare.

LA FORMOLA.

Dunque il soggetto del giudizio: *questo corpo esiste* , contiene già in sè stesso, anche prescindendo dal giudizio medesimo , l' elemento della realtà, e quindi lo comunica al predicato, che mediante quest' arrota, viene a significare non una mera possibilità , ma una sussistenza.

L'ENTE.

La cosa è evidente; imperocchè, quando tu dici *questo corpo*, hai già il concetto della realtà, ancorchè non aggiunghi il predicato *esiste*. Altrimenti esprimeresti un nulla, o una mera possibilità; il che ripugna; perchè il vocabolo *questo* accenna a un individuo.

LA FORMOLA.

Non abbiamo noi veduto da principio che le voci *questo corpo* esprimono soltanto un cumulo di sensazioni?

L'ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

E che quindi la cosa significata da tali due vocaboli è un portato della sola facoltà di sentire?

L'ENTE.

L'abbiamo veduto.

LA FORMOLA.

Non abbiam provato che le sensazioni e i sentimenti non ci possono somministrar da sè soli il concetto del reale?

L'ENTE.

L'abbiamo provato.

LA FORMOLA.

Non ci siamo anche convinti che la sensazione, come tale, non può essere da noi considerata come passione, e che quindi non può darci notizia di un'azione e di un agente?

L'ENTE.

Si; me ne ricordo.

LA FORMOLA.

Non abbiamo inferito da tutto questo che la sola facoltà di sentire non può spiegare l' origine del concetto del reale, e che bisogna aver ricorso a una facoltà diversa?

L' ENTE.

Sicuro; e ci appigliammo per tal effetto alla potenza di conoscere, che, accoppiata colla potenza di sentire, ci diede la facoltà mista di giudicare, alla quale appartiene il privilegio di rivelarci la realtà.

LA FORMOLA.

E abbiamo stabilito che il giudizio ci dà il reale, mediante l' unione di un soggetto meramente sensibile con un predicato meramente intelligibile.

L' ENTE.

Certo: veggo che hai buona memoria.

LA FORMOLA.

Avendo poi sottoposti all' analisi questi due elementi, raccogliemmo dal nostro esame che l' elemento intelligibile considerato in sè stesso non contiene per alcun modo quella realtà, che andiamo cercando. Ne conchiudemmo quindi ch' esso dee ricevere essa realtà dall' altro elenento acchiuso nel soggetto.

L' ENTE.

Bene.

LA FORMOLA.

Ma se questo elemento è un mero sensibile, la conclusione del noro ragionamento ne distrugge il principio. Tanto che noi passiamo all'intelligibile al sensibile, dal predicato al soggetto e reciprocamente, nza rinvenire ciò che cerchiamo, e senza poterci riposare in nessun logo.

L'ENTE.

Non capisco bene quel che tu voglia dire.

LA FORMOLA.

Mi proverò di spiegarmi meglio. Ciò che vogliam trovare colle nostre ricerche è il concetto del reale. La tua scuola nega che tal concetto ci venga somministrato dalla sola facoltà di conoscere. Escluso questo presupposto, rimangono due soli casi possibili; cioè che il concetto del reale derivi dalla sola facoltà di sentire, ovvero dalle facoltà di sentire e di conoscere, non già scompagnate, ma insieme congiunte. Esaminata la prima di queste ipotesi, noi la trovammo assurda; e perciò fummo astretti di ricorrere alla seconda; la quale è l'unico rifugio che ci resta, se non vogliam ripudiare il dogma fondamentale del tuo maestro, e ripetere la nozion del reale dalla sola e pretta facoltà di conoscere. Siccome la facoltà del giudicare abbraccia le due altre, i suoi portati debbono pure esser misti e constare di un elemento sensibile e di un elemento intelligibile, secondo che le sue operazioni tirano la virtù loro dalla prima o dalla seconda delle due potenze semplici e anteriori. Perciò noi cimentammo col crogiuolo analitico questi due elementi; e vedemmo che l'intelligibile del giudizio non contiene in sè stesso quel reale, di cui andiamo in cerca; e nol può avere, se non in quanto lo riceve dal sensibile seco accoppiato. Eccoci dunque costretti a ripetere il reale dalla sola facoltà sensitiva, e quindi ad abbracciare la prima ipotesi, di cui dianzi chiarimmo l'insussistenza. Tu vedi perciò che questo benedetto reale dopo averci balzati dall' intelletto al senso e tra-balzati dal senso all' intelletto, non si lascia cogliere e non si trova in nessun sito.

L' ENTE.

Ma come può essere che il raziocinio ci sforzi a negare le sue premesse e si distrugga da sè? Bisogna che, senza addarcene, siamo caduti in qualche paralogismo nel progresso del nostro discorso.

LA FORMOLA.

Bisogna; e conviene chiarirsene. Noi abbiamo stabilito, se ben ti ricorda, che la nozion del reale non ci è data dall' intelletto, nè dal senso, disgiunti, ma dal loro accoppiamento nella facoltà di giudicare.

L' ENTE.

Fin qui mi pare che abbiamo ragionato a dovere.

LA FORMOLA.

Poi, avendo sottilmente ricerco, se questo reale risulti dall' impressione sensitiva, che è il soggetto del giudizio, o dalla nozione intellettuale, che ne è il predicato, restammo capaci che non si trova nell' una, nè nell' altra; perchè quando esaminammo l' impressione ci fu forza ricorrere alla nozione; ma come tosto giugnemmo alla nozione, fummo delusi della nostra aspettativa, e saremmo tornati all' impressione, se il discorso precedente non ce l' avesse vietato.

L' ENTE.

Il nostro procedere non meritava miglior fortuna. Vedi, madonna Formola, come il paralogizzare è un male appiccaticcio. Io non mi ricordo di aver mai ragionato così male, e di essere stato così smemorato, da che ci vivo; onde fo ragione che il mio presente vaneggiare derivi dalla tua compagnia. Potevamo noi contraddirci in modo più evidente? Imperocchè, se la nozion del reale non è opera dell' intelletto nè del senso considerati in disparte, a cercarla cent' anni non si potrebbe trovare nelle intellezioni e nelle impressioni sensitive.

LA FORMOLA.

Quanto io sono fortunata, sublime Ente, per aver fatta la tua conoscenza! Chè tu mi avverti de' miei scappucci, mi rimetti sul buon cammino, e mi guidi quasi per mano alla meta desiderata del vero. Dimmi adunque, se il cielo ti aiuti, a che partito dobbiamo appigliarci per evitare il brutto sofisma, nel quale io caddi, e in cui per vezzo d' imitazione, o più tosto per condiscendenza di affetto, mi seguisti involontariamente.

L' ENTE.

Avrei dovuto dirtelo sin da principio, poichè il Rosmini lo insegna a lungo; ma tu mi fai perdere la memoria. Il reale non è una cosa assoluta e che stia da sè, come l' impression sensitiva e l' idea, ma una semplice relazione.

LA FORMOLA.

Iddio adunque, che è la somma realtà, non è una cosa assoluta?

L' ENTE.

No; almeno a rispetto nostro.

LA FORMOLA.

Intendo. Quali sono i termini, fra cui corre cotesta relazione?

L' ENTE.

L' Idea e il senso, l' intelligibile e il sensibile, l' ente possibile o ideale e la modificazione del nostro sentimento.

LA FORMOLA.

E cotesta relazione ci è somministrata dalla ragione, cioè dalla facoltà di giudicare, la quale, abbracciando in sè stessa le due facoltà sottostanti d' intendere e di sentire, si appropria i loro trovati, cioè l' idea e l' impressione, e vi aggiunge di più un novello elemento suo proprio, che non è assoluto, ma relativo, e versa in una semplice attinenza di quelle. In questa attinenza consiste il reale; il quale perciò, come semplice attinenza, è un dono proprio della ragione; ma in quanto si fonda su due termini preesistenti, assoluti e correlativi, si riferisce alla sensibilità e all' intelletto. Ti pare che io abbia capito?

L' ENTE.

A meraviglia.

LA FORMOLA.

Ma di che sorta è cotesta relazione? Giacchè le relazioni possono essere di più specie.

L' ENTE.

È un' equazione.

LA FORMOLA.

Ah, tu accenni alla celebre teorica dell' equazione, che ha fatto tanto romore nel mondo filosofico.

L' ENTE.

E che è una gloria del mio Rosmini e della mia scuola. Credi tu forse che questa teorica non istia a martello, e che chiunque la professa non possa ridere de' suoi contraddittori?

LA FORMOLA.

Non ne dubito. Il concetto del reale si fonda dunque sopra un' equazione dell' idea e del senso, dell' ente possibile e della impression sensitiva?

L' ENTE.

Appunto.

LA FORMOLA.

Che cos' è un' equazione?

L' ENTE.

È una relazione di medesimezza. Tu mostri di aver dimenticati gli elementi dell'algebra, o, ciò che è più probabile, di non averli studiati.

LA FORMOLA.

Di quale medesimezza? Numerica o specifica?

L' ENTE.

Numerica; giacchè la perfetta medesimezza dee esser tale.

LA FORMOLA.

L' ente possibile e l' impressione sensitiva fanno dunque numericamente una cosa sola.

L' ENTE.

Ben dici ; e quindi è che lo spirito , conoscendo questa medesimezza occorrente fra l' idea dell' ente e l' impressione sensibile di un corpo, acquista la nozione del reale, e dice: *questo corpo esiste.*

LA FORMOLA.

Che cos' è l' ente ideale e possibile? Non è egli una forma di Dio, secondo il tuo maestro?

L' ENTE.

Ben sai che sì; ond' egli afferma espressamente nel brano di lettera già citato, che *l' essere ideale che noi naturalmente veggiamo non è diverso da Dio in sè stesso* [1].

LA FORMOLA.

E l' impressione sensitiva non è ella una modificazione dell' animo umano, come dotato della facoltà di sentire, e quindi una cosa schiettamente subbiettiva?

L' ENTE.

Sì ; ne siamo rimasti d' accordo.

LA FORMOLA.

Se dunque il reale consiste in una equazione di medesimezza numerica fra l' ente ideale, che è l' obbiettività suprema, e una modificazione dello spirito, la quale è cosa affatto subbiettiva, e se esso ente ideale è Dio, ne consèguita che noi siamo l' Assoluto, in cui s' unificano il soggetto e l' oggetto, e che quindi l' animo umano è la stessa sostanza divina. Perciò non a torto gli avversari del Rosmini accusano il suo sistema di condurre diritto e per fato di logica al panteismo.

L' ENTE.

Via, per evitare questo inconveniente , diciamo che la medesimezza fra l' ideale e l' impressione sensata sia solamente specifica e non numerica.

[1] Pag. 23.

LA FORMOLA.

Non so, se il partito sarà sufficiente per cansar lo scoglio che temi. ℮e cose che sono specificamente identiche, hanno esse la medesima atura?

L' ENTE.

Sì; perchè quando la natura è diversa, la specie non è più la stessa.

LA FORMOLA.

L'ente ideale e l' impressione sensitiva hanno dunque la stessa na- ıra, benchè fra loro numericamente si distinguano?

L' ENTE.

Non c'è rimedio; così dee essere.

LA FORMOLA.

Ma come mai possono avere la medesima natura, quando le loro oprietà sono opposte e contraddittorie? Imperocchè l'ente ideale r confessione di tutti i Rosminiani è uno, uniforme, necessario, uni- rsale, obbiettivo, increato, divino; dovechè le impressioni sensitive no molte, varie, contingenti, particolari, subbiettive e create. Vi ò esser divario maggiore di quello, che corre fra il Creatore e la atura? D' altra parte, se togli queste differenze, il rimuovere medesimezza numerica non ti salva dal panteismo; poichè, se dea e il senso hanno in sostanza la stessa natura, siccome il primo lio, converrà ammettere due iddii, e correggere il panteismo col dua- mo; rimedio cattivo quanto il male, se pur non è peggiore.

L'ENTE.

Tu mostri di aver dimenticato ciò che il mio Tarditi ti ha fatto toccar ı mano; cioè, che sebbene io sia l'ente ideale, non sono però Dio, e mi contento di occupare un luogo intermedio fra il Creatore e le ature.

LA FORMOLA.

ìo che il Tarditi in alcuni luoghi lo afferma: ma in altri asserisce

il contrario, e dice col suo maestro che tu sei una forma divina. Il Rosmini anzi va più avanti; e nel passo testè allegato, come spesso altrove [1], ci assicura che tu sei proprio Iddio, benchè per un singolare scrupolo, che mi pare un' impertinenza, ti neghi il diritto di essere chiamato tale, e trovi fra te e Dio tanta similitudine, quanta ne corre fra una *macchia nera* ed un uomo effettivo [2]. A ogni modo egli è difficile il negarti la prerogativa di essere Iddio, se tu sei veramente una forma divina; e in tal caso quel seggio mezzano, che il Tarditi s'ingegnò di fabbricarti tra il cielo e la terra, cioè nelle nuvole, facendoti tramezzare fra il Creatore e le creature, va del tutto in fumo; lasciando stare le cose dette altrove intorno all' ortodossia di tal distinzione, le quali non appartengono al nostro proposito.

L'ENTE.

Ti vo contentare e supporre per un momento che io sia una creatura: in tal caso l' equazione rosminiana tra il fatto mio e l' impressione sensitiva non ti dee più dare fastidio alcuno.

LA FORMOLA.

Amico, non si tratta di contentar me, ma di mettere il tuo sistema d' accordo seco medesimo. Se tu sei una creatura, vedi come si possa dire che tu sei necessario, infinito, eterno, immutabile e via discorrendo, come il Rosmini fa ad ogni poco; e quanto sia ragionevole il considerarti qual principio ideologico, e qual base assoluta del vero. Ma i sistemi, che per essere fondati sul falso si contraddicono, hanno questo vantaggio dagli altri, che sono vulnerabili, non da uno, ma da molti lati; imperocchè, pugnando seco stessi, non evitano mai uno scoglio, che non intoppino in un altro senza rimedio. Così, ancorchè tu consenta a riporti modestamente fra le creature, non potrai però mai immedesimarti specificamente colla impressione sensitiva: perchè troppo enorme è la discrepanza, che corre fra le rispettive vostre nature.

L'ENTE.

Come? Io mi credeva pure che l'impressione convenisse meco nell' essere un ente.

LA FORMOLA.

Imprima, se la è un ente, ella dee essere un ente reale e non un en-

[1] Vedi i passi citati nella mia Introduzione.
[2] *Ap.* BARONE, *Lett.*, p. 23, 24.

te possibile. Oseresti tu dire che l' impressione sia un mero possibile?

L' ENTE.

È un possibile diventato reale.

LA FORMOLA.

Non v' ha dunque medesimezza specifica tra voi due. Oltre che, il ossibile può egli diventare reale, se non mediante una qualche aggiun- a alla sua essenza, come possibile? Or donde cava egli quest' aggiun- a? Forse dall' impression sensitiva? Ma abbiamo già veduto dianzi he questa non può dare ciò che non ha in sè.

L' ENTE.

E credi tu che io vorrei ricevere il dono, ancorchè ella fosse in gra- lo di farmelo, e saperle obbligo della mia metamorfosi in reale? L'im- ressione non è che una mia ancella; e non potrei accettare da lei un al servigio, senza porre in oblio il mio proprio decoro.

LA FORMOLA.

Inoltre, se tu fossi specificamente identico all' impressione, ne segui- ebbe che l'uno di voi sarebbe l'altro; l' idea sarebbe il senso, e il sen-) l' idea.

L' ENTE.

Oh questa sì che sarebbe bella!

LA FORMOLA.

Onde, siccome tutte le uova di una serqua essendo specificamente i- entiche, chi ne conosce uno conosce tutta la serqua; così altrettanto rebbe aver l' idea del possibile, quanto percepire un colore, e tanto rcepire un colore, quanto apprendere il possibile.

L' ENTE.

E in tal caso anche le bestie avrebbero contezza dei fatti miei; poi- iè provano molte sensazioni; e potrebbero quindi con pregiudizio del io decoro essere rosminiane.

LA FORMOLA.

E siccome le sensazioni si fanno coll'aiuto del corpo e per via di qualche senso, tu dovresti anco entrare nello spirito umano per la stessa strada: e allora si dovrebbe determinare qual sia il senso dell'ente possibile.

L' ENTE.

Ho caro che tu metta in mostra coteste assurdità ; perchè esse sono tali, che assicurano la mia dignità e i miei diritti in eterno.

LA FORMOLA.

Dunque?

L' ENTE.

Dunque, se si dee conchiudere qualche cosa, ne lascio a te il carico; perchè gli strani concetti, che sei venuta snocciolando, mi hanno fatto perdere il filo del ragionamento.

LA FORMOLA.

Tali stranezze sono un corollario inevitabile dell' opinione, che introduce fra la tua natura e l'impression sensitiva una medesimezza specifica. Concludiamo adunque che questa medesimezza non ha luogo.

L' ENTE.

Sì, concludiamo.

LA FORMOLA.

E siccome siam pure rimasti che fra te e l'impressione non corre medesimezza numerica; oltre che questa non può stare dove interviene una diversità specifica; si dee eziandio inferire che fra l'ente ideale e l' impression sensitiva non passa medesimezza di sorte.

L' ENTE.

Accetto le tue conclusioni; perchè io m' induceva a malincuore e quasi sforzatamente ad accomunare il mio essere e grado coll' impressione dei sensi.

LA FORMOLA.

Ciò posto, devi pure concedere che il reale non risulta da un' equazione fra l' idea e il senso, come vuole il Rosmini.

L' ENTE.

Ma in tal caso come può stare che l' impressione sia un ente? Questa proposizione mi par pure impossibile a negarsi; e tuttavia ella non può esser vera, se non corre fra le due cose una certa eguaglianza o similitudine.

LA FORMOLA.

Quando tu dici: *l'impressione sensitiva è un ente*, la voce *ente* suona ella un concreto o un astratto?

L' ENTE.

Un astratto.

LA FORMOLA.

È ella sinonima di *ente necessario*, ovvero di *esistenza*, pigliando questa voce nel mio senso, per significare una cosa contingente, che non ha in sè stessa la ragion sufficiente della realtà propria?

L' ENTE.

Di un'esistenza.

LA FORMOLA.

Ora quando tu dici: *io sono l' ente*, questa parola *ente* significa anch'ella un astratto?

L' ENTE.

No, se per astratto intendi il risultato dell'astrazione; giacchè io sono una forma divina, come hai inteso dire più volte. Lo stesso tenore grammaticale della proposizione te lo dimostra; poichè se io fossi un astratto, dovrei dire: *io sono un ente;* e non: *io sono l'ente.*

LA FORMOLA.

Sei tu per avventura una cosa esistente, nel senso ch' io do a questa parola?

L' ENTE.

Nemmeno; poichè io son necessario, e ho in me stesso la ragione sufficiente dell'esser mio.

LA FORMOLA.

Dunque, allorchè si dice che l' impressione sensitiva è un *ente*, questo vocabolo non ha la medesima significanza, che quando viene a te applicato; tanto che i predicati delle due proposizioni non sono identici altro che verbalmente.

L' ENTE.

Non si potrebbe dire che l'entità dell' impression sensitiva si contiene in me stesso, come il particolare nell' universale, e che quindi fra noi due corre quella parentela e convenienza, che passa tra la specie ed il genere? Oh to', non ci aveva pensato: ecco il vero scioglimento del nodo, che ci dà fastidio. Il concetto del reale nasce veramente da un paragone, che altri fa dell' impressione sensata coll'ente ideale, e dall'equazione, che ne risulta. La qual equazione non è totale, ma parziale, e importa fra i suoi termini una relazione, non mica di medesimezza, ma sì bene di contenenza, in quanto l' impressione è compresa nell' ideale.

LA FORMOLA.

Vorrei che mi dichiarassi un po' meglio il tuo pensiero.

L' ENTE.

Volentieri. Rispondimi categoricamente. Non sono io l'ente possibile?

LA FORMOLA.

Sì.

L' ENTE.

Il possibile, inteso generalmente, non è egli di sua natura indeterminato, e non può attuarsi in mille modi diversi?

LA FORMOLA.

Tu puoi dunque, come Proteo, trasformarti a tuo talento?

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Io non era informata di cotesta tua prerogativa, e credeva che le metamorfosi degl' iddii fossero finite ai tempi di Ovidio; anzi io portava ferma opinione che tu fossi immutabile. Ma poichè m' insegni che non è così, io debbo prestarti fede; perchè ragionevolmente niuno dee conoscere meglio di te stesso la tua natura.

L' ENTE.

Se dunque io posso essere determinato in mille guise diverse, non è egli vero che l' impression sensitiva è una di queste determinazioni?

LA FORMOLA.

Avendoti accordate le premesse, non posso negarti la conseguenza. Ben mi dà qualche meraviglia l'intendere che tu possa discendere dalla maestà del trono, e lasciare in disparte quella forma divina, che mi hai detto essere tua propria, per diventare, verbigrazia, un sapore o un profumo.

L' ENTE.

La mia dignità consiste appunto nel poter essere ogni cosa, senza abbandonare l' essenza mia propria, che consiste nella indeterminazione.

LA FORMOLA.

Come il dio de' panteisti.

L' ENTE.

Appunto; laonde puoi, senza adularmi, applicare a me, ente possibile, ciò che un antico affermava di Giove, dicendo, ch' *egli è tutto ciò che si vede ed ha movimento.* Imperocchè, secondo uno dei canoni del mio maestro, tutte le cose create sono altrettante determinazioni dell' ente ideale e possibile; ma siccome io sono infinito, e niuna di esse può esaurire la capacità mia, io non posso *compiermi* ed *assolvermi*, che in Dio medesimo.

LA FORMOLA.

Tu sei dunque, se colgo bene il tuo pensiero, un ente *iniziale*, che comincia a realizzarsi (vocabolo purissimo, perchè rosminiano,) nel mondo, ma non può assolversi che in Dio, di cui sei una forma.

L' ENTE.

A meraviglia. Tu mi raffinisci tra le mani, diletta Formola : hai indovinato a capello il pensiero e persino le locuzioni del mio Rosmini.

LA FORMOLA.

Io veggo un solo pericolo in cotesta tua dottrina.

L' ENTE.

Quale ?

LA FORMOLA.

Quello di riscuotere gli applausi dei panteisti.

L' ENTE.

Non sarebbe gan male ; perchè essendo io universale, come ti ho detto, debbo essere amico di tutto il mondo.

LA FORMOLA.

Non ho che apporre. Ora ripiglia il tuo raziocinio.

L' ENTE.

Se dunque l' impression sensitiva è una delle mie determinazioni, ben vedi che tra me ed essa dee correre una certa medesimezza parziale; quella cioè, che ha luogo fra una parte e il tutto, fra il contenuto e il suo contenente; tanto che, sebbene propriamente parlando, dir non si possa che l' impressione sia l'ente, si può tuttavia affermare a rigor di termini che l' ente, essendo tutto, è anche l' impressione.

LA FORMOLA.

Il reale consiste adunque in cotesta medesimezza parziale, che corre tra il fatto tuo e l' impression sensitiva.

L' ENTE.

Sicuro. Che dici ora di questa soluzione? Non ti par bella, eh?

LA FORMOLA.

Bellissima; ma acciò io possa gustarla perfettamente, uopo è che ti degni di spiegarmela a parte a parte.

L' ENTE.

Ti compiacerò tanto più volentieri, che ora ho buono in mano e non mi fai più paura co' tuoi sofismi.

LA FORMOLA.

Tu dici adunque che l' impressione del senso ha verso di te la relazione della parte col tutto, e della specie col genere?

L' ENTE.

Sì; e in ciò consiste la nostra medesimezza.

LA FORMOLA.

Tu sei l' ente possibile?

L' ENTE.

Diavolo! Che abbia ancora da dirti il mio nome?

LA FORMOLA.

Essendo tu l' ente possibile in universale, comprendi tutti i possibili in particolare.

L' ENTE.

Li comprendo, e perciò sono identico a ciascuno di essi.

LA FORMOLA.

Contieni tu qualche altra cosa, oltre tutti i possibili particolari?

L' ENTE.

No, perchè la mia essenza è di esser l' ente possibile; nulla meno e nulla più.

LA FORMOLA.

Niuna cosa adunque può far parte della tua natura, e racchiudersi in te, se non in quanto è possibile?

L' ENTE.

Niuna.

LA FORMOLA.

Testè, mi dicesti che l' impressione sensibile ti appartiene, come la specie appartiene al genere, e come la parte è contenuta nel tutto.

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Ma cotesta impressione, che ti appartiene, è ella solo possibile o di un' altra natura?

L' ENTE.

È solamente possibile; perchè io non posso, secondo la mia essenza, contener nulla, se non in quanto è possibile.

LA FORMOLA.

Dunque l' equazione e la parziale medesimezza, di cui ragionavi, corre solo fra te e un' impressione possibile. Ora insegnami come due possibilità unite insieme possano costituire una realtà. Per me ti confesso che io non lo veggo ; e tengo per fermo che non che due, ma mille possibilità, non potranno mai fare una cosa reale. Fra il possibile e il reale corre un infinito intervallo, che non può essere superato, se non da altro infinito, cioè dall'azione creatrice della Causa prima. L'impressione effettiva, che sola è atta a darci il reale, perchè già lo contiene, non è cosa che ti appartenga, e non ha teco alcuna comunità di natura; perchè essa è reale; e tu sei solamente possibile. Tu taci ?

L' ENTE.

Povero me ! Non so per qual fato accada che, parlando teco, io mi dimentichi le più belle mie prerogative. Come mai poteva io concederti di esser semplicemente l' ente possibile, quando sono anco l' ente ideale, e una delle tre forme di Dio ?

LA FORMOLA.

Tu credi dunque con cotesto titolo di poter mantenere la tua parziale medesimezza coll' impressione sensitiva ?

L' ENTE.

Senza dubbio ; e se io non ho la realtà in proprio, posso bene accattarla dall' altra forma mia sorella, e servirmene per le mie occorrenze.

LA FORMOLA.

Il che vuol dire che l' impressione sensitiva fa teco un'equazione, in quanto essendo tu una forma divina, e Dio non essendo solo ideale, ma eziandio reale, tu vieni di rimbalzo a poter disporre della realtà e a pareggiarti in virtù di essa all' impressione effettiva del senso.

L' ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

Ma dimmi; come posso io sapere che Iddio, oltre la forma dell' ideale, abbia eziandio quella del reale?

L' ENTE.

Perchè lo vedi.

LA FORMOLA.

Cogli occhi del corpo?

L' ENTE.

Baie. Credi tu che lo spirito non abbia anch' esso il vedere?

LA FORMOLA.

Lo spirito ha dunque una facoltà, con cui può vedere la forma reale di Dio. Ti ringrazio dell'avviso; perchè io credeva che, conforme ai tuoi dettati, si potesse bensì vedere l' idealità divina, ma non la realtà.

L' ENTE.

Intendiamoci bene, acciò non mi accusi di contraddizione al tuo solito. Quando dissi vedere, parlai per metafora; a rigor di termini l' uomo può conoscere la realtà divina, ma non averne l' intuito, nè la visione.

LA FORMOLA.

In che la conoscenza differisce dalla visione e dall' intuito?

L' ENTE.

La conoscenza ci porge bensì un' idea astratta e generica, ma non concreta nè individuata della cosa.

LA FORMOLA.

Tanto che noi conosciamo la realtà divina, in quanto applichiamo a Dio il concetto del reale astratto e generico.

L' ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

Qual è la facoltà, che fa questa applicazione? Forse quella d'intendere?

L' ENTE.

No, perchè essa apprende solo l' ideale.

LA FORMOLA.

O quella di sentire?

L' ENTE.

No, perchè il reale non è un' impressione sensibile.

LA FORMOLA.

Dunque sarà la ragione nel senso rosminiano?

L' ENTE.

Attendi. La ragione, come potenza semplicemente giudicatrice, non re che possa procreare il reale; poichè essa non ha altro ufficio, che ello di congiungere l' intelligibile col sensibile. Ora abbiamo veduto e da questo solo accoppiamento non può emergere il concetto di altà.

LA FORMOLA.

Sarà dunque la ragione, come facoltà raziocinatrice.

L' ENTE.

Sicuro; perchè lo spirito, benchè non possegga ancora il reale divi- può sulle ali del raziocinio pervenire a scoprirlo.

LA FORMOLA.

Mostrami ora come si faccia cotesta scoperta.

L' ENTE.

Lo spirito, contemplando il reale, conosce che è una semplice proprietà, e applicando il principio di sostanza.....

LA FORMOLA.

Cotesto è l' argomento *a priori* del Rosmini, ed è inutile il ripeterlo perchè ci siamo già chiariti che si fonda in una petizion di principio, e presuppone nello spirito umano quel concetto del reale, di cui si vuole esplicare l' acquisto [1].

L' ENTE.

Oh vedi; non me ne ricordava. Dunque per toglierci d' impiccio, diciamo che l' idea del reale è innata.

LA FORMOLA.

Se vuoi toglierti d' impiccio, rinunziando al sistema del tuo maestro, sta bene; ma se perseveri in esso, non puoi ammetter nulla d' ingenito nello spirito umano, fuorchè te stesso.

L' ENTE.

Piuttosto che rinnegare questo gran principio e darmi un compagno, amerei meglio dire che l' ideale è un concetto creato di pianta dalla ragione.

LA FORMOLA.

A tal effetto ti convien pure lasciar di essere Rosminiano. Oltre che poco ti gioverebbe; perchè un concetto procreato dalla ragione finita dell' uomo non avrebbe alcun valore obbiettivo, nè se ne potrebbe cavare maggior costrutto nella scienza, che dai fantasmi dell' immaginazione. Imperocchè, di grazia, pensi tu che la ragione possa creare la forma del reale divino o solo il concetto di questa forma?

L' ENTE.

Parti egli che io sia così poco cristiano da voler fare di Dio una fattura della ragione?

[1] Vedi la lettera decima del tomo precedente.

LA FORMOLA.

Che mi so io? Tu hai molti privilegi, che io non conosco. Se tu, *compiendoti* ed *assolvendoti*, diventi Dio, puoi bene aggiudicarti il potere di creare la realtà divina.

L' ENTE.

Quando io uso questo linguaggio, parlo del concetto e non della cosa.

LA FORMOLA.

In tal caso niuno potrà mai sapere, se il concetto sia legittimo e rappresenti fedelmente la cosa significata. Per accertarsene non ci ha altro verso, che quello di paragonare il concetto con essa cosa e vedere se si riscontrano insieme. Converrebbe adunque aver l' intuito immediato e diretto del reale, contemplando in sè stesso, senza mediatore di sorta e direttamente, poi raffrontarlo col suo concetto; ma secondo tal presupposto, questo concetto diverrebbe inutile, giacchè il reale si conoscerebbe, senza il suo aiuto.

L' ENTE.

Sia in buon' ora.

LA FORMOLA.

Se non hai altro partito alle mani, bisogna conchiudere che quella forma reale di Dio, onde parla il Rosmini, non si può conoscere in nessun modo, e ripugna ai principii della sua dottrina; tanto che non dei confidarti nell' aiuto di una sorella, che non si trova, e come figliuolo unico, non puoi sperare che in te medesimo.

L' ENTE.

E credi tu che io non rechi meco stesso quanto mi occorre? Tu non conosci le ricchezze dell' ente possibile.

LA FORMOLA.

Torniamo dunque a bomba, affinchè tu possi mostrarmele. Tu affermasti che l' impression sensitiva ha verso di te la relazione della specie e della parte verso il genere e il tutto; ma esaminando meco di conserva l' esser tuo come possibile e come ideale, ti accorgesti che tal relazione non può aver luogo.

L'ENTE.

Se la relazione non è di questa sorte, sarà di un'altra; le relazioni sono tante! Pogniamo che sia di similitudine. Lo spirito paragonando l'idea coll'impressione sensitiva........

LA FORMOLA.

Paragonando? Oh dimmi, caro Ente, prima che vadi più innanzi; che cos'è il paragone?

L'ENTE.

È l'accostamento mentale che si fa di due idee, e quasi la sovrapposizione dell'una all'altra, per ritrarne le convenienze o le discrepanze.

LA FORMOLA.

M'immagino che coteste due idee bisogna conoscerle per poterle ragguagliare insieme.

L'ENTE.

Conoscer le idee! Che diamine di linguaggio è il tuo? Chi ti ha insegnato a favellare così? Si può egli conoscere senza idee, o avere idee senza conoscere?

LA FORMOLA.

Dunque, quando tu paragoni due oggetti, ti è d'uopo conoscerli entrambi per farne il confronto.

L'ENTE.

Certo che il paragone con un'idea sola è impossibile.

LA FORMOLA.

Quali sono le cose che tu paragoni, per cavarne quella similitudine, da cui nasce il concetto del reale?

L' ENTE.

L' impression sensitiva, e la mia propria persona, cioè l'ente possibile.

LA FORMOLA.

Ma se la comparazione non può farsi che tra due idee, uopo è che tu e l' impressione del senso siate due idee.

L' ENTE.

Non sono io forse ideale per essenza, anzi l' idea unica?

LA FORMOLA.

Niuno dubita dell' idealità tua; onde, per quanto ti spetta, non c' è difficoltà alcuna. Ma ciò che m' imbroglia si è l' impression sensitiva; imperocchè, se tu sei l' idea unica, come veramente affermano tutti i tuoi partigiani, l' impressione non può essere idea; e se non è tale, come può costituire uno dei termini del paragone?

L' ENTE.

Ammira, cara Formola, la sagacità e la previdenza di coloro, che tu chiami a buon diritto miei partigiani. Vedi tu questo libro, che fa parte della mia biblioteca tascabile?

LA FORMOLA.

Oh com' è smingherlino!

L' ENTE.

È un libro d' oro, scritto in italiano colla penna di Sallustio: tutto sugo e sostanza. L' autore, che è mio buon amico, ha antiveduta la tua obbiezione, e l' ha esposta a dilungo.

LA FORMOLA.

Risolvendola anticipatamente?

L' ENTE.

E come! Senti; e preparati alla meraviglia. « Se il giudizio non può

« aver luogo che fra due concetti e i concetti si formano per mezzo del
« giudizio; a uscire di questo circolo io non veggo altra via che quella
« di riconoscere con Rosmini un concetto primo, un'idea nella no-
« stra mente anteriore ad ogni giudizio primitivo che la mente forma,
« non paragonando due idee fra loro, ma un' idea e un sentimento[1]. »
Si può egli essere più stringente e più chiaro?

LA FORMOLA.

Cotesto giudizio primitivo è egli esprimibile con parole o no?

L'ENTE.

Certo che lo è; giacchè noi non potremmo parlarne, come facciamo, se non estrinsecandolo in forma di proposizione.

LA FORMOLA.

La proposizione consta di parole, non è vero?

L' ENTE.

Fuor di dubbio.

LA FORMOLA.

E ognuna di tali parole dee avere un senso, che è quanto dire esprimere un' idea?

L'ENTE.

Sicuro; perchè altrimenti sarebbero inintelligibili, e quindi inutili; nè potrebbero fare una proposizione.

LA FORMOLA.

Il giudizio primitivo, di cui discorri, non si potrebbe esprimere così: *ciò che sento è sussistente?*

L'ENTE.

Bene.

[1] *Lettere di un Rosminiano*, Torino, 1842, pag. 157, 158.

LA FORMOLA.

Coteste voci, essendo varie, distinte, ed avendo un significato, esprimono dunque altrettante idee?

L' ENTE.

Certamente.

LA FORMOLA.

Dimmi ancora: ciascuna delle parole, onde consta tal proposizione, ha ella un senno proprio o un senso comune a tutte le sue compagne?

L' ENTE.

Non può avere un senso comune; perchè altrimenti le dette voci sarebbero tutte sinonime; laddove è chiaro che nol sono. Oltrechè una filatessa di sinonimi, senz' altro, non può fare una proposizione, nè quindi esprimere un giudizio.

LA FORMOLA.

Le voci, che hanno un senso e non sono sinonime, non rappresentano forse, ciascuna di esse, un' idea propria?

L' ENTE.

Per saperlo basta aprire il vocabolario.

LA FORMOLA.

L' anzidetta proposizione è composta di cinque vocaboli; ciascuno dei quali dee conseguentemente significare un concetto proprio e diverso dalle nozioni racchiuse nelle altre voci.

L' ENTE.

Senza fallo.

LA FORMOLA.

Il concetto dell'ente ideale o possibile si trova egli fra le idee espresse da quelle cinque parole?

L'ENTE.

Puoi dubitarne? Non vedi, che dicendo *è sussistente* la voce *è* esprime la terza persona singolare del mio indicativo?

LA FORMOLA.

Ma se l'idea espressa dalla voce *è* si è quella dell'ente, cioè di te proprio, e se gli altri quattro vocaboli esprimono concetti diversi, ti prego a dirmi quali siano tali concetti.

L' ENTE.

Gli altri vocaboli non esprimono concetti, propriamente parlando, ma sentimenti soltanto; e costituiscono la materia, non la forma della proposizione, come dice il mio maestro.

LA FORMOLA.

Tutto bene: solo vorrei che tu lasciassi quella frase *propriamente parlando*; la quale supporrebbe che un filosofo tuo pari possa talvolta parlare impropriamente.

L'ENTE.

Non sono io inventore di tal frase; ma il mio Sallustio. Senti come parla: « Noi non abbiamo *propriamente* l'*idea* di sussistenza, ma solo « la *persuasione* per mezzo di un giudizio. Questo giudizio che pronun« cia il *verbo* della mente suppone come condizioni l' idea e la sensa« zione, il possibile ed il sensibile [1] ».

LA FORMOLA.

Una persuasione, senza idea, non è ella cieca?

L' ENTE.

Pare; poichè l'idea è il solo lume della mente.

[1] *Lett. di un Rosm.*, pag. 150.

LA FORMOLA.

Dunque, allorchè tu pronunzi i quattro vocaboli summenzionati e li riunisci in un solo giudizio, tu hai una persuasione cieca.

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Se la è così, non capisco con qual diritto i Rosminiani si burlino ella fede istintiva, ammessa dalla scuola scozzese; poichè il loro giuizio è dello stesso genere. Ma lasciando questo da parte, insegnami ncora, se tu sai di avere cotesta persuasione cieca?

L' ENTE.

È probabile che lo sappia, poichè te lo dico, e i miei te lo confermano.

LA FORMOLA.

Si può sapere una cosa, a cui non si pensa?

L' ENTE.

lo.

LA FORMOLA.

i può pensare a una cosa, di cui non si ha l' idea?

L' ENTE.

emmeno.

LA FORMOLA.

i hai dunque l' idea della tua persuasione cieca?

L' ENTE.

tamente.

LA FORMOLA.

Ma la sola idea, che entri nel prefato giudizio, non è quella dell'ente ideale e possibile? L'idea della tua persuasione cieca è dunque quella dell'ente possibile.

L'ENTE.

Ora m'avveggo che ho fatto male a concèderti tal persuasione esser cieca; venendo ella illustrata dal mio proprio lume, che rischiara tutto quello che tocca.

LA FORMOLA.

Tornando adunque al nostro giudizio, tu devi dire che esso consta di un'idea e di uno o più sentimenti, che tu hai la persuasione della verità di esso giudizio, e che tal persuasione non è cieca; perchè la parte sentimentale, cioè la materia del giudizio, è illustrata dalla parte ideale, cioè dalla forma di esso; che è quanto dire dal tuo proprio splendore.

L'ENTE.

Mi stupisce che, sapendo esprimere così bene i fatti miei, tu vada tuttora sofisticando per volgerli in dubbio.

LA FORMOLA.

Lo fo per essere ben sicura d'intenderli. Continua ora a rispondermi pazientemente e a rischiararmi col tuo lume. Tu conosci dunque i termini sensibili del giudizio, in quanto vengono illustrati dal termine intelligibile che gli accompagna.

L'ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

Il sensibile, in quanto ti è noto per essere illustrato dall'intelligibile, è egli tuttavia sensibile o diventa intelligibile?

L' ENTE.

Il sensibile, come sensibile non può esser noto a me, nè a nessuno; erchè esso è tenebre purissime; e ripugna che il buio sia luce. Il sen-ibile adunque non può esser noto, se non in quanto diventa intelligi-ile; imperocchè dire che il sensibile è conosciuto e affermare che è iventato intelligibile, è tutt' uno.

LA FORMOLA.

Avrei molti dubbi da proporti intorno a cotesta trasformazione del nsibile in intelligibile; la quale mi sembra nel tuo sistema tenere sai del miracoloso. Imperocchè, se l' intelligibile è una forma divina, il sensibile è una cosa creata, la metamorfosi, di cui discorri, im-rterebbe la conversione della creatura nel Creatore. Ma per non mplicare di troppo la quistione lascio tuttociò da parte, e ti conce-per ora che il sensibile possa diventare intelligibile. Se cotesta è una ra tramutazione e non una gherminella per ingannare i semplici, sa vuol esser fatta in coscienza, e il sensibile, deposta la propria na-ra *come* sensibile, dee pigliar quella dell' intelligibile.

L' ENTE.

E così avviene. Non credere che ci sia inganno; te ne dò la mia pa-a da galantuomo.

LA FORMOLA.

Ma la natura dell' intelligibile non è ella di essere, non dico già a-utta col tuo maestro, perchè so che questa voce scotta ai discepoli, universale, indeterminata, meramente possibile ed escludente ogni tà?

L' ENTE.

erto.

LA FORMOLA.

unque il sensibile, diventando intelligibile, dee vestire tutte que-loti, e riuscire anch' esso una cosa generica, indefinita, prettamen-ssibile, e via discorrendo. Ora mostrami in che modo da tale tra-razione del sensibile possa nascere il concetto del reale inchiuso

nel giudizio; altrimenti, invece di spiegarmi l' origine di questo concetto, tu avrai provata la sua ripugnanza.

L'ENTE.

Il sensibile, in quanto diventa intelligibile, partecipa alle doti di esso, ed è ideale, non reale. La realtà consiste nel sensibile come sensibile, e non in esso come intelligibile. Senti ciò che dice il mio commentatore: « Non è l' idea dell' essere possibile, che ci dà la *realità* compresa nella percezione intellettiva; l' elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva; l' idea dell' essere ci dà solo il predicato, con cui formiamo il giudicio: *il reale da me sentito è un essere determinato in questo o quell' altro modo*; o che è lo stesso: *il tal essere è reale o sussistente* [1]. »

LA FORMOLA.

Cotesto reale è come una palla, che l' ideale e il sensibile si gittano a vicenda, senza che niuno di essi possa afferrarla e tenerla in mano tanto che altri la vegga. Dimmi, caro Ente, potresti contare quante volte per cogliere il reale mi hai fatto balzare dall' uno all' altro di quei due termini? Ora mi riporti alla percezion sensitiva; ma tu stesso me ne caccerai di nuovo, ove io ti chiegga, se la percezione sensitiva, scompagnata dalla intellettuale, possa somministrare altrui la menoma cognizione o persuasione, che dir si voglia.

L' ENTE.

No; il mio maestro distingue l' una dall' altra, e concede che la seconda è necessaria al giudizio.

LA FORMOLA.

E ciò che distingue la percezione intellettiva dalla sensitiva non è appunto l' accessione dell' intelligibile?

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Dunque egli è l' intelligibile, *che ci dà la realità compresa nella p*[...]

[1] *Lett. d' un Rosm.*, pag. 155.

cezione intellettiva, e non il sensibile. Il balzo è fatto, e la palla, rimbeccata dal senso, è di nuovo in pugno all' intelletto.

L' ENTE.

Tu non ti ricordi che l' apprension nostra del reale è una *persuasione* e non una *cognizione*, come i miei ti hanno insegnato più volte.

LA FORMOLA.

Cotesta persuasione è ella dotata o sfornita di coscienza ?

L' ENTE.

Se fosse sfornita di coscienza, non potremmo sapere di averla.

LA FORMOLA.

Si può aver coscienza di una cosa, senza pensarla ?

L' ENTE.

No.

LA FORMOLA.

Tu sei dunque persuaso di una cosa, in quanto la pensi ; nè puoi nsarla, senza averne l' idea. Una persuasione, senza cognizione , coe un giudizio , senza due idee , è uno di quei trovati verbali e scotiici , con cui il tuo maestro vuole accoccarla agli avversari e palliare proprie contraddizioni. Ma lo stesso vocabolario ripugna a queste isere sottigliezze; conciossiachè, se la parola *reale* si trova nelle noe lingue e si distingue da tutti gli altri vocaboli, bisogna pure ch' esesprima un' idea.

L' ENTE.

Un giudizio, cuor mio, e non un' idea.

LA FORMOLA.

In tal caso tu non conosceresti il giudizio nell' atto stesso che lo ti, e quindi non sapresti di portarlo ; perchè tutto ciò che si cono-

sce, in quanto si conosce, è idea necessariamente. Se dunque l'apprensione della realtà non è un'idea, non può nè anco essere un giudizio, e perciò vanno a monte il paragone e l'equazione, di cui discorrevi.

L'ENTE.

« Voi dite che secondo il Rosmini *la percezione dell'esistenza delle « cose create è opera d'un giudizio, per cui si fa un'equazione fra l'idea « dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva.* Ma il Rosmini non dice « precisamente così: egli dice invece che *il fatto conosciuto dee formare un'equazione colla forma della ragione.* L'equazione adunque non « è fra un sensibile e un intelligibile, ma fra il fatto (sensibile) cono- « sciuto, e l'intelligibile, in quanto che la mente pensa lo stesso essere « in due *modi* diversi, cioè in *atto* e in *potenza* [1]. »

LA FORMOLA.

Sono parole del tuo Sallustio?

L'ENTE.

Appunto; e puoi avvedertene al sentenziare laconico e sobrio di ragioni. Io avevo scordato questo passo veramente classico, e perciò mi ero mostrato troppo condiscendente a farti buono il paragon giudiziale, secondo il tuo modo inesatto di determinarlo. Or ecco preclusa ogni via a' tuoi sofismi.

LA FORMOLA.

Il paragone corre adunque tra il fatto conosciuto e l'ente possibile.

L'ENTE.

Così è. Ora il *fatto conosciuto*, non essendo un mero sensibile, può venire agevolmente ragguagliato coll'intelligibile.

LA FORMOLA.

Se il fatto conosciuto non è un mero sensibile, dee contenere qualche cosa di più. In che consiste quest'arrota?

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 151.

L' ENTE.

L'aggiunto, con cui esso fatto viene qualificato, dovrebbe bastare a mostrartelo. Imperocchè un fatto non si può dir conosciuto, se non in quanto è unito alla forma della conoscenza.

LA FORMOLA.

Che è quanto dire all' intelligibile?

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

L' equazione giudiziale si potrebbe adunque esprimere in questo modo: il sensibile + l' intelligibile = all' intelligibile.

L' ENTE.

Brava. Veggo che sei valente.

LA FORMOLA.

La tua mercè. Questa equazione non ti par ella simile alla seguente: 0 + 4 = 4?

L' ENTE.

Puoi crederlo? Il sensibile non è zero, ma qualche cosa.

LA FORMOLA.

Se è qualche cosa, come mai l' intelligibile col soprassello del sensibile può pareggiare l' intelligibile schietto e senz' altro?

L' ENTE.

Avresti ragione, se il sensibile possedesse un' entità diversa da quella dell' intelligibile; ma siccome esso non è qualcosa, se non in quanto è intelligibile, i due termini dell' equazione si pareggiano sostanzialmente.

LA FORMOLA.

Dunque il dire: *il sensibile + l' intelligibile = all' intelligibile*, è altrettanto che dire: *l' intelligibile = all' intelligibile;* come l' equazione $0 + 4 = 4$ è identica all' equazione $4 = 4$. Tanto che il sensibile non entra nel tuo paragone altrimenti che in apparenza: nel fatto non ci si trova che l' intelligibile; e quindi non v' ha confronto, nè equazione, se queste operazioni dello spirito hanno d' uopo di due termini.

L' ENTE.

L' equazione non è totale, ma parziale; « imperocchè la voce equa-« zione non ha qui un significato diverso da quello che abbia nell' al-« gebra, dov' ella si distingue da *identità*, eppure suppone l' identità « delle quantità espresse in due modi diversi nei due membri dell' e-« quazione [1].» Ora, applicando al nostro caso questa sorta di equazione, ti dico che « ciò che s' identifica colla forma della cognizione è la ma-« teria della cognizione in quanto è cognita; o per dir meglio è l' *esse-« re*, che in quanto è nel suo modo *reale* s' identifica coll' essere stesso « in quanto è nel suo modo *ideale* (senza che però mai s' identifichino « i suoi due modi della *realità* e dell' *idealità*:) in tal guisa la materia « s' identifica colla forma [2]. » Tu vedi adunque quanto sia falso il supporre « che la materia della cognizione, divisa dalla cognizione stessa « s' identifichi colla *forma* considerata in sè stessa [3]. »

LA FORMOLA.

Ma se il confronto corre tra la forma della cognizione e la materia in quanto è già cognita, l' equazione dee precederlo e non seguitarlo; e quindi tu, ricorrendo a tal confronto per ispiegar l' equazione, fai una gretta e puerile petizion di principio. Che imbroglio è cotesto?

L' ENTE.

Sei tu che imbrogli. Le parole del mio amico non potrebbono essere più chiare e lampanti.

LA FORMOLA.

Dimmi: il nostro scopo non è di spiegare in che modo si acquisti il concetto del reale?

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 152. [2] *Ibid.* p. 151. 152. [3] *Ibid.* p. 151.

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Tu e l' amico per chiarir tal concetto lo fate derivare da un' equazione.

L' ENTE.

Bene.

LA FORMOLA.

L' equazione, di cui discorrete, esprimendo un' attinenza ed essendo il risultato di un paragone, arguisce due membri. Non è vero?

L' ENTE.

Vero; e con questo?

LA FORMOLA.

Uno di cotesti membri è la forma della cognizione, cioè il concetto dell' ente ideale e possibile.

L' ENTE.

Verissimo.

LA FORMOLA.

Ora ti prego a dirmi qual sia l' altro membro.

L' ENTE.

Non l' hai inteso? Il *fatto*, cioè *il sensibile conosciuto*; vale a dire *la materia della cognizione in quanto è cognita.*

LA FORMOLA.

Cotesto membro consta perciò di due elementi uniti insieme, cioè del

sensibile e dell' intelligibile, della materia e della forma della cognizione.

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

Ma l' unione del sensibile coll' intelligibile, della materia colla forma della cognizione, non è appunto ciò che costituisce l' equazione, di cui parliamo, e dà origine al concetto di realtà? Dunque tu per ispiegar l' equazione supponi che essa abbia già avuto luogo: tu la fai constare di due membri, uno dei quali contiene ed esprime da sè solo tutto quanto il risultato dell' equazione medesima; tu consideri il concetto del reale come nato dall' equazione, quando esso la precede, e costituisce uno dei due termini, senza i quali l' equazione è impossibile. Parti egli che la petizion di principio possa esser maggiore?

L' ENTE.

Se dicessimo che « nella cognizione o percezione intellettiva la no« stra mente vede un' equazione, cioè lo stesso essere in due modi « diversi, in *potenza* ed in *atto*, nei quali l' essere veduto non differisce « numericamente in quanto *a ciò che è posto*, eppure non s' identifica « del tutto in quanto al *modo* [1]; » sarebbe racconcia ogni cosa.

LA FORMOLA.

Ma come puoi tu sapere che cotesti due modi diversi, appartengano a un solo e medesimo essere, non ostante il loro divario? E se il sai, a che pro un' equazione, che è già fatta, e precede, per così dire, sè stessa?

L' ENTE.

Io lo so, perchè l' uno dei due modi mi si rappresenta come una potenza, e l' altro come un atto. Ora queste due cose essendo correlative, e la seconda compiendo la prima, io ne ritraggo ch' esse debbono appartenere a un solo e medesimo essere.

LA FORMOLA.

La potenza non è forse la forma della cognizione, l' ente ideale o possibile, chiamato perciò dal tuo maestro l' ente iniziale?

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 152,

L' ENTE.

Sì.

LA FORMOLA.

E l' atto non è il fatto conosciuto, la materia cognita, che è quanto dire l' ente reale?

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

La notizia dell' atto presuppone dunque che l' equazione abbia già avuto luogo, e il concetto del reale sia acquistato. Avverti infatti che la voce *atto*, correlativa di quella di *agente*, è pregna di molte nozioni intellettuali, quali sono quelle di sostanza, di cagione e simili; onde a principio vedemmo che la nozione significata da tal vocabolo non si può dedurre dal solo sensibile. Quando tu adunque ti rappresenti esso sensibile come un atto, cioè come un modo dell' essere, l' equazione è già fatto; onde non puoi, senza circolo, ricorrere a tal atto per esplicar l' equazione.

L' ENTE.

Via, per amor della pace e dei nostri polmoni, ti vo concedere che la nozion del reale non emerga da un paragone; e mi par di poterlo fare in coscienza, poichè il mio Paolo me lo permette; il quale confessa ingenuamente che, *se il giudizio primitivo non è un confronto di due termini al pari degli altri giudizi, sarà un'altra cosa* [1].

LA FORMOLA.

Sarebbe però bene lo specificare qual sia cotesta cosa.

L' ENTE.

E Paolo il fa per modo, che non lascia nulla da desiderare. Il passo lunghetto, ma bello; e non ti darà noia l' udirlo. Senti. « Ecco come

[1] BARONE, *Lett. cit.*, pag. 13.

« la cosa procede: l'*io* come essere intelligente, ha davanti di sè il vero
« cioè la conoscenza di tutte le condizioni sotto cui le varie cose sono
« reali e sussistenti; ond'è che per mezzo dell' idea noi sappiamo che
« quando un *io* è modificato così e così, è segno che vi sussiste il tale
« oggetto reale, di cui però avevamo già piena conoscenza idealmente,
« cioè nel suo concetto. Fin qui non usciamo dal mondo intellettivo. Ma
« come l'*io* è un punto semplice, in cui si congiunge coll'intendere an-
« co il sentire, non è maraviglia che il medesimo *io* che intende si senta
« modificato: per ciò non ha da far altro che conchiudere: dunque vi
« sussiste quel tal essere per convincermi della cui attuazione non aveva
« bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa mo-
« dificato. Che vi sia mistero nella natura dell' *io* esser senziente intel-
« ligente nol nego: ma nè anco il toglie la percezion reidiana. Che poi
« nella dottrina di Rosmini vi sia necessità di equazioni o di confronti
« fra termini eterogenei, che vi s'incontrino assurdità, io nol vedo. Non
« trovo assurdo che un essere intelligente *sappia* per mezzo dell' idea
« (oggetto di cognizione) che cosa si sia il sentire, e che quest'*io* mede-
« simo, come senziente, sentendo senta effettuato in sè quel sentire me-
« desimo che conoscea già prima intendendolo, e quindi pel principio
« ideale di casualità e di esistenza giudichi sussistervi fuori di lui la
« causa modificatrice del suo sentimento, e questa esser tale o tale quale
« basti a render ragione compiuta del sentire da lui provato [1]. » Eh,
che ne dici? Il mio Paolo ti par egli un uomo?

LA FORMOLA.

Molto buono e ingegnoso. Se ho ben capito, il cardine di cotesto raziocinio in ciò consiste, che il sentire, essendo qualche cosa, si contiene nella categoria generale dell'ente......

L' ENTE.

« Il *sentire* è anch'esso un intelligibile, benchè in quanto intelligibi-
« le si *conosca* e non si *senta* [2]. » Sono parole dell'autore, che chiosa il proprio testo, per non lasciare alcuna fatica al lettore. Vedi come il suo discorso è compiuto e non ci manca niente.

LA FORMOLA.

Lo spirito sa dunque per mezzo dell' idea che cosa sia il sentire, benchè ancora non lo senta. Ora, perciocchè *come senziente, sentendo sente*

[1] Pag. 12, 13.

[2] *Ibid.*, 13, not. 16.

effettuato in se quel sentire medesimo che conoscea già prima intendendolo, egli conosce che il suo sentimento è una cosa reale, e può in virtù del principio di causalità dedurne l'esistenza dei corpi. Non è così?

L' ENTE.

Appunto. Tu scorgi in che modo magistrale il mio Paolo abbia saputo sciogliere con una facciata quel nodo intricatissimo, che ci diede tanto fastidio. Possiamo adunque chiudere il nostro colloquio, ormai troppo lungo; tanto più che io sono impaziente di ritrovare i miei amici, e dar loro la buona novella, che tu sei de' nostri.

LA FORMOLA.

Adagio, caro Ente: io non vorrei precipitare la mia conversione per forma, che avessi poi a pentirmene. Ascolta ancora una parola. In che maniera l'*io*, sentendosi modificato dal sentimento, può dire col tuo Paolo: *dunque vi sussiste quel tal essere, per convincermi della cui attuazione non avea bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa modificato?* Non è egli vero che acciò la conclusione sia legittima, bisogna stabilire a guisa di premessa che l'attuazione dell'ente possibile e la modificazione sensitiva sono due cose identiche? Imperocchè, se tu ignori questa medesimezza, non puoi inferire dalla tua modificazione che quella tal attuazione abbia luogo.

L' ENTE.

Bene.

LA FORMOLA.

Ora il pronunziare la medesimezza dell'attuazione e del sentimento non è egli altrettanto, che fare un'equazione *e un confronto di due termini*, come quello, che occorre negli altri giudizi? L'arguta spiegazione del nostro Paolo non può dunque supplire al confronto e all'equazione, nè renderli superflui, poichè li presuppone ed ha in essi il suo fondamento. Ora, se per ispiegare il reale nel tuo sistema, bisogna ricorrere per ogni modo a un'equazione, e se tuttavia questa equazione è impossibile e contraddittoria, secondo i tuoi principii, come apparisce dalle cose fermate dianzi, tu puoi da te stesso vedere ciò che ne sèguita.

L'ENTE.

Vorrei un po' vedere, se tu sei buona a spiegare l'origine dell'idea del reale, senza far ricorso ad una equazione.

LA FORMOLA.

Cotesta è un'altra quistione, di cui parleremo in miglior tempo. Mi basta per ora che la spiegazione data dal tuo Rosmini non si possa ammettere e ripugni a sè stessa.

L'ENTE.

Ma pure questa spiegazione è la sola possibile. Non abbiamo noi veduto che il concetto del reale non può esser dato dall'intelletto, nè dal senso presi separatamente; e che quindi dee procedere dalla facoltà composta di giudicare? E se è piuttosto un giudizio che un concetto, non dee forse risultare a ogni modo da un paragone?

LA FORMOLA.

Potrebb'essere che la deduzione del reale dal solo intelletto non sia poi tanto assurda. Finora non abbiamo ventilato questo partito.

L'ENTE.

Sarebbe inutile il farlo. Imperocchè l'intelletto, non potendo conoscere altro che l'ente ideale e possibile, non sarà mai atto da sè medesimo a somministrarci il reale.

LA FORMOLA.

So benissimo che, secondo i Rosminiani, l'oggetto intellettivo non è altro che l'ente ideale e possibile; e che in tal opinione consiste la sostanza del loro sistema. Ma si tratta appunto di vedere, se essi abbiano ragione o no. Imperocchè, quando pervenissero a scoprire che l'intelletto non apprende soltanto un aspetto dell'Ente, e che egli ha l'intuito del reale come dell'ideale, perchè queste due cose sono inseparabili nella cognizione come nell'effetto, sarebbe trovato ciò che andiamo cercando. Del rimanente, questo soggetto ha qualche connessione colla teorica rosminiana del giudizio, da noi finora discussa solo indiretta-

mente, e di cui domani ci occuperemo, se ti piacerà di proseguire ad instruirmi, e a comunicarmi i tesori della tua sapienza [1].

L' ENTE.

A dirti il vero, io non ho più tempo da spendere in queste ciance. Sono, come sai, occupatissimo; e la sola considerazione, che m' indurrebbe a trattenermi teco, saria il giovamento, che tu potresti ricevere da' miei colloquii. Ma tu sei troppo sofistica; onde il volerti persuadere qualcosa è come fare un buco nell'acqua; perchè muovi sempre novelli dubbi, e non sai fermarti in una conclusione.

LA FORMOLA.

Via, benigno Ente, non voler negarmi questa grazia, e lasciare imperfetta l' opera incominciata. Ben vedi che, se non veniamo a capo del nostro discorso, le cose dette tornerebbero inutili; onde questo saria il caso di dire che abbiamo perduto il tempo. Se io non mi arresto in una conclusione e ti propongo dei dubbi, ciò nasce parte da desiderio d' imparare, parte da grossezza d' intelletto, che non mi concede sempre di afferrare così in sul primo la forza delle tue ragioni. Ma spero che domani il negozio andrà per un altro verso, e che, grazie alla cortesia e alla pazienza da te usate nella nostra disputa, potremo conchiudere definitivamente.

L' ENTE.

Se mi prometti di essere più docile e meno cavillatrice, ti concederò ancora cotesta tornata. Ma bada bene, che sarà l' ultima.

LA FORMOLA.

Farò ogni mio potere per mostrarmiti grata di tanto favore. Addio dunque; a domani.

[1] Siccome questi Dialoghi mirano soltanto a provare la validità delle obbiezioni da me mosse alla rosminiana teorica, e d'altra parte l'esporre in modo chiaro e adequato la mia opinione intorno all'intelligibilità del reale, come reale, vorrebbe un lunghissimo discorso, mi riserbo a trattar questo articolo distesamente nella Protologia. Mostrerò, (spero con piena evidenza,) che oltre l'intelligibile assoluto, si dee ammettere un intelligibile relativo, e che tanto è lungi che questa seconda specie d'intelligibilità, essenzialmente diversa dall'idealità divina, guidi al panteismo, come parve a qualche Rosminiano, essa è anzi al tutto necessaria per chiudere la via a tal sistema.

L' ENTE.

Ehi. Non venir così presto, come haí fatto questa mattina. Tu dovresti sapere che da qualche tempo in qua io son diventato gentiluomo, e che i pari miei non si sogliono levare col sole. *Solo.* Io sudo per la passione. La disputa di quest'oggi è riuscita peggio che quella di ieri, benchè, ti so dire, io m'abbia stillato il cervello. Per buona ventura che nessuno ci ha sentiti. Ma se a cotesta sgualdrinella toccasse il capriccio di pubblicare le nostre conversazioni? Eh via, che importa? La mia scuola, avendo riguardo allo stato, in cui è ridotta, non ha paura di simili assalti; perchè gli scritti non fanno mutare opinione, se non a coloro che sanno leggere.

DIALOGO TERZO.

L' ENTE.

Così tardi e fuor di tempo, madonna Formola?

LA FORMOLA.

Guasto io forse?

L' ENTE.

Veramente io non credevo più che ci venissi. Vedi come il sole è alto: tu hai dovuto porre in oblio la nostra posta.

LA FORMOLA.

Non avermi per così poco sollecita della tua conversazione e del frutto che ne ricavo. Ma io temevo di ricader nel fallo di ieri, e di riuscirti indiscreta o importuna, a venir troppo presto.

L' ENTE.

Spiacemi che fra poco dovrò uscir di casa per le mie faccende.

LA FORMOLA.

Indugiai anco, perchè prima di abboccarmi teco, volli rileggere l'operetta del nostro Paolo e spremere il sugo delle sue ragioni, onde risparmiarti al possibile il fastidio di comentarle e spiegarmene il senso.

L' ENTE.

Cosicchè m' immagino che non hai più d' uopo della mia chiosa, e che avendo ben compresi gli argomenti dell' amico, non occorre che io te ne arrechi degli altri, e sciupi il mio tempo a farti ricredere.

LA FORMOLA.

Non so, se io possa affidarmi di aver ben compresi gli argomenti del nostro Paolo, benchè vi abbia posto tutto il mio ingegno; ma se ci sono riuscito, mi risolvo che d' ora innanzi, Ente mio onorando, ti converrà pensare assai meno alla mia conversione che a quella del nostro comune amico.

L' ENTE.

Oh! oh! Tu sei oggi di buon umore, e vuoi burlare, non disputare, per quanto mi sembra.

LA FORMOLA.

Io non burlo, nè disputo, ma ti dico schietto il mio pensiero; il quale si è che, se Paolo non ha mestieri di essere da te convertito, tu devi almeno guardarti di lasciar credere ch' ei sia d' accordo teco, per quanto hai a cuore l' illibatezza della tua fama.

L' ENTE.

Se non parli per ischerzo, bisogna dire che farnetichi a supporre che mi possa nuocere l' accordarmi col mio migliore avvocato.

LA FORMOLA.

Che Paolo abbia voluto avvocare la tua causa, tel credo tanto più volentieri, ch' egli afferma altrettanto; e niuno può volgere in dubbio la sincerità della sua protesta, perchè egli è una bocca d' oro. Ma si tratta appunto di vedere, se per troppa sincerità il nostro amico non ti abbia pregiudicato, pensandosi di vantaggiarti. La dottrina, che tu professi, non è appunto quella del Rosmini?

L' ENTE.

Fa tuo conto che il mio maestro ed io siamo un' anima in due corpi e facciamo una mente sola.

LA FORMOLA.

Qual fu il proposito principale del Rosmini nel dar fuori la sua filosofia?

L' ENTE.

Oh bella! Il suo proposito fu d' insegnare il vero.

LA FORMOLA.

Or se gli uomini avessero già posseduto esso vero, sarebbe stato superfluo che il tuo maestro l' insegnasse.

L' ENTE.

Te lo concedo; ma questo non era il caso; perchè niuno dei filosofi vissuti innanzi al Rosmini ebbe mai tanto d' ingegno e di buona fortuna da saper cogliere nel segno. Tu dovresti sapere che in ciò appunto consiste la somma e impareggiabile gloria del mio maestro; il quale dopo ventiquattro secoli di vani sforzi e di traviamenti speculativi, arrecò finalmente agli uomini quel prezioso vero, che da tanto tempo cercavano indarno, ed erano quasi disperati di ritrovare.

LA FORMOLA.

Dunque la filosofia, che regnava, quando sorse il Rosmini, era falsa?

L' ENTE.

Falsissima. Chi oggimai potrebbe mettere in dubbio l' assurdità del sensismo?

LA FORMOLA.

Il vanto supremo del Rosmini perciò risiede nell' aver vinte e sterminate le dottrine dei sensisti?

L' ENTE.

Sicuro; e vedi ch' egli combatte tali dottrine a ogni passo, si può dire, delle sue opere.

LA FORMOLA.

So che almeno egli ne fa mostra, ed è appunto per questo rispetto, che mi pare che il nostro Paolo abbia reso un pessimo servigio all' uomo, che tu ami e riverisci sopra ogni altro.

L' ENTE.

Ora m' accorgo a che vuoi riuscire. Tu rinnovi l' accusa di sensismo, onde facesti già motto nei nostri colloquii precedenti.

LA FORMOLA.

Appunto; e perciò mi vorrai compatire, se per non troncare il filo delle idee mi converrà oggi rifarmi su qualcuna delle cose dianzi accennate. Quanto alla persona del tuo maestro, io ti confesso ch' egli avea acquistata, come filosofo, una certa riputazione, facendo le viste di combattere i sensisti e dando ad intendere ai più ch'egli dissentiva onninamente dalla loro dottrina; anzi persuadendolo, come accade a chi sottilizza d' ingegno, anco a sè stesso. E benchè gli accorti non si lasciassero infinocchiare e sapessero sin d' allora che il Rosminianismo e il sensismo sono tutt' uno, nondimeno la moltitudine, che suole andar presa alle grida e alle apparenze, credeva il contrario e ti correva dietro. Ma ora dopo la schietta confessione dell' ottimo Paolo, il prestigio si è dileguato, e anche i gonzi sanno che il sistema del tuo maestro è sostanzialmente identico a quel sensismo psicologico, onde l' ultimo rampollo fu lo scetticismo obbiettivo del Kant e il dubbio universale di Davide Hume.

L' ENTE.

Dunque, a senno del mio Paolo, io sono un sensista?

LA FORMOLA.

Tale, che per qualche rispetto puoi disgradarne tutti i valentuomini, che ti precedettero nel medesimo aringo; giacchè niuno di essi, come

avrò forse occasione di mostrarti, recò tant' oltre la filosofia del senso, quanto il nuovo tuo difensore.

L'ENTE.

Io sarei veramente peggio che sensista, se dessi fede alle tue parole. Ora m' avveggo alla stranezza ed enormità dell' accusa che non errano coloro, i quali ti stimano guidata ne' tuoi giudizi assai meno dalla ignoranza o dalla leggerezza, che dalla malevolenza e dalla tristizia.

LA FORMOLA.

Guardati, mio caro Ente, di non indurre altrui a pensare che tu sii mossa da tali affetti, credendomene capace. Io sono così aliena dalle disposizioni che mi attribuisci, che mi ti offro prontissima a mutar parere ogni qual volta tu mi provi che l' opinion mia non è fondata. E appunto con questo intendimento era venuta oggi a trovarti; imperocchè, quantunque ti sappia molto occupato, mi affidavo che, trattandosi di un semplice fatto, anzichè di un punto dottrinale, avresti potuto, senza grave incomodo, soddisfare al mio desiderio, spacciandomi con poche parole.

L' ENTE.

Non mi pare davvero che ce ne vogliano molte per chiarire una cosa tanto chiara, e purgare il mio Paolo da una calunnia così enorme. Spicciati adunque, se tu sai, e accennami le frasi o i luoghi, che ti fanno scrupolo nello scritto dell' amico.

LA FORMOLA.

Della buona voglia. L' amico dopo di avere avvertito che per *reale*, *concreto e sussistente*, egli non intende l' *essere*, « in quanto si comuni-« ca all' intelletto, *illuminandolo* come vero ed intelligibile che è, ma... « quella proprietà dell'essere medesimo, per cui si comunica al nostro « sentimento facendosi sentir come cosa buona [1], » soggiunge: « È di « fatto che tutti gli esseri possono comunicarsi all' uomo in due ma-« niere diverse, secondo le due facoltà differenti che sono in noi: col-« l' una ci stanno avanti alla mente, si vedono, coll' altra ci solleticano « il sentimento, si sentono. Ciò degli esseri contingenti e finiti è vero « fuori di controversia: altro è il tipo intellettivo di un pomo, altro è « il pomo medesimo in quanto mi addolcisce il palato [2]. » E poco ap-

[1] BARONE, *Lett. cit.*, p 8. [2] *Ibid.*

presso : « Afferrata bene la distinzione tra *reale* e *ideale* , resta evi-
« dente poter noi intuire un oggetto veramente esistente, anzi esistente
« per propria necessità, il quale perciò non può non essere ; benchè
« non lo intuiamo ancora reale nè sussistente. Capisca: *intuire un og-*
« *getto reale* per me è *intenderlo*, e per soprappiù anche *sentirlo* [1]. » Fi-
nalmente egli conchiude che per tal modo « sciogliesi il terribile dilem-
« ma, che *l' idea dell' essere o è nulla o è cosa sussistente*. No , non è
« nulla; ma l' idea , *come idea* , non è nè anco una cosa sussistente ; e
« non sarà mai una realtà, nè una sussistenza , finchè *intendere* non è
« *sentire*; o finchè una cosa che è *solo intesa* non è ancora *e intesa in-*
« *sieme e sentita*. — Dicea, poco fa, *idea come idea ;* poichè niuno mai
« di sana mente negò che un ideale possa stare senz' appoggio di qual-
« che reale : ma altro è *esservi* questo reale o *conoscere che ci è o ci de-*
« *v' essere ;* altro *sentirne la sussistenza* , cioè la sua operazione sulla
« parte di noi sensitiva ; nel che solo (convien ripeterlo) stà il con-
« cetto di realtà [2]. » Da questi vari luoghi io raccolgo che il nostro
Paolo colloca nella sensibilità sola la facoltà, che apprende il reale co-
me reale; il che è appunto la dottrina professata da tutti i sensisti.

L' ENTE.

Si vede , mia cara Formola , che tu sei ancora affatto novizia nella
storia della filosofia non meno che nella filosofia medesima. Il sensi-
smo non consiste già, come stimi, nell' affermare che il senso appren-
da il reale, ma nel credere che conoscere sia sentire. Ora il mio Paolo
nei passi da te allegati e in tutto il corso della sua scrittura insegna
formalmente il contrario; e già prima avea detto nei termini più riso-
luti : *nego che l'intendere sia sentire*, aggiugnendo che questa « distin-
« zione, se ben vi si riflette, basta a sciorre quell'obbiezione, che larga-
« mente sviluppata nell' *Introduzione* e negli *Errori* affascinò molta
« gente [3]. » Vedi adunque quanto sia grande l' intervallo, che corre dai
sensisti al mio amico. Quelli confondono la virtù conoscitiva colla sen-
sitiva e riducono al senso tutte le potenze dello spirito umano : questi
all' incontro ammette, oltre esso senso, la facoltà importantissima del-
l' intendere o conoscere , introduce fra l' uno e l' altra un divario es-
senziale, e fonda su tal distinzione, ch' egli chiama una *verga magica*,
tutta la sua dottrina. Nè, ciò facendo, egli discorda punto dalla senten-
za del nostro comune maestro, anzi preme scrupolosamente le sue pe-
date; giacchè il perno della rosminiana teorica risiede appunto nel dis-
tinguere l' idea dal giudizio, riferendo l' una alla semplice facoltà in-
tellettiva, e ripetendo l' altro dal concorso della facoltà sensitiva.

[1] BARONE, *Lett. cit.*, p. 9. [2] *Ibid.*, p. 9, 10. [3] *Ibid.* p. 8.

LA FORMOLA.

Non ti nego che Paolo sia in ciò unanime al suo maestro; ben mi pare assai meno politico e sperto; come quegli che non dissimula il genio del suo sistema. A ogni modo, io ti so grado di avermi appreso qual sia il concetto che mi debbo far del sensismo, per non iscappucciare, quando mi occorre di tenerne ragionamento. Se ti ho bene inteso, questo sistema non risiede mica nel dedurre dal senso la cognizione del reale e la potenza giudicativa, ma bensì nel negare che l' intendere sia sentire.

L'ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

In tal caso io vorrei sapere qual sia il torto morale del sensismo, di cui i filosofi di polso e gli uomini religiosi parlano al dì d' oggi con un *certo* orrore, come se vi si trovassero tutti i mali del mondo e fosse più brutto dell' orco e della befana; dove che, giusta la tua definizione, esso mi pare non solo innocente, ma innocuo, e al tutto alieno da quei tristi effetti, che gli si attribuiscono.

L' ENTE.

Innocuo eh, un sistema così lontano dal vero? Tu vuoi il giambo, se mi fai tali interrogazioni.

LA FORMOLA.

Il sensismo, come l' hai definito, può esser falso e cattivo speculativamente, come false, anzi assurde, sono parecchie opinioni di certi filosofi naturali e degli antichi fisici; ma non veggo dove stia la sua malizia, e per qual cagione tanti uomini savi e i Rosminiani medesimi si accordino nel bandirgli la croce addosso, come ad un mostro nemico della religione e di ogni vivere morale e civile.

L' ENTE.

Parti egli poca cosa il condurre per diritto filo di logica allo scetticismo universale e assoluto, spiantando quei veri santissimi e di somma

importanza, che sono il sostegno della virtù e il puntello della società umana?

LA FORMOLA.

Come mai tanta rovina può nascere dal credere che *l'intendere sia sentire*, nel che, al parer tuo, consiste l'essenza del sensismo? Non vorrei che tu incorressi nel pericolo di calunniare i suoi fautori; il che si disconviene a ciascuno, ma a te massimamente, che come alunno del Rosmini, dei guardarti con gran cura di calunniare il prossimo e di trasgredire i precetti della carità cristiana.

L'ENTE.

Poichè sei così dotta in filosofia, non mi meraviglia più che non abbi capito il libro del mio Paolo. Dunque tu ignori che, confondendo l'intelletto col senso, si danno a quello le proprietà di questo, si annulla l'obbiettività e la realtà di ogni nostro concetto e quindi si apre il varco a un dubbio assoluto? Oh anche gli scolarelli sono al dì d'oggi chiari di queste cose.

LA FORMOLA.

Perciò tu stimi che il sensismo sia pernicioso, in quanto, applicando alle idee ciò che è proprio delle sensazioni, e adulterando la natura di quelle, ne distrugge il valore ontologico; imperocchè le sensazioni, essendo per sè medesime semplici modi dell'animo nostro senziente, non hanno alcun peso obbiettivo, ed essendo moltiplici, varie, instabili, fluenti, relative, sono inette a rappresentare ciò che è necessario, immutabile ed assoluto.

L'ENTE.

Quindi è che il mio maestro per salvare il necessario, l'immutabile, l'assoluto, ammette una facoltà d'intendere distinta e differentissima da quella di sentire; la quale non ci potrebbe mai somministrare le idee di Dio, dell'anima, del dovere, del merito, e simiglianti, che sono di tanta importanza per la felicità degli uomini.

LA FORMOLA.

Dio, l'anima, e le altre cose che dici, sono esse reali?

L' ENTE.

Realissime, poichè sono assolute o almeno collegate coll' assoluto per forma, che le prerogative di questo ci guarentiscono la realtà loro.

LA FORMOLA.

Qual è la potenza, che al tuo parere apprende le cose reali?

L' ENTE.

Il giudizio.

LA FORMOLA.

Ora il giudizio non si distingue sostanzialmente dal senso, poichè giudicare è sentire, secondo l' opinione del nostro Paolo, se io ho bene inteso il suo libro. E vedi che Paolo stesso dice espressamente nei luoghi preallegati che l' apprensione della realtà ci è data unicamente dalla potenza sensitiva, poichè un oggetto inteso non è per noi reale, se non in quanto è eziandio sentito. Il sentimento adunque, non l' intelletto, *è* la vera radice della cognizion del reale e dell'assoluto, e quindi di Dio, dell' anima e delle altre verità importantissime da te accennate. Ora, se per tua confessione il senso è inetto a darci notizia legittima dell' obbiettivo, del reale, dell' assoluto, e se la sola apprensione, che noi abbiamo di queste cose, ci viene dal senso, tu puoi vedere da te medesimo quel che ne segua.

L' ENTE.

Tu dimentichi il mio dogma capitale, che *intendere non è sentire*; il qual dogma pone fra me e i sensisti un intervallo grandissimo e si può dire infinito.

LA FORMOLA.

A che monta cotesto tuo dogma, quando ne alteri la natura e ne annulli la forza, aggiungendo col Destutt-Tracy e co' suoi consorti che *giudicare è sentire*, e ripetendo dal senso la contezza delle cose reali? Credi tu che il peccato del sensismo consista nel dedurre dal senso quelle vuote possibilità ideali, destituite di sussistenza, le quali tu assegni all' intelletto, come unico suo patrimonio? Oh, se a ciò si riducesse l'e-

resia, di cui parliamo, ella sarebbe molto innocente. Il veleno del sensismo risiede nel far derivare dal senso, cioè da una facoltà incapacissima di manifestarci il vero essere obbiettivo, sostanziale e assoluto delle cose, la notizia di quelle realtà supreme, in cui la religione e la morale si fondano. Ora e tu e il Rosmini e Paolo e tutta la tua scuola siete per questo rispetto al tutto d'accordo coi sensisti, poichè riferite al senso la cognizione delle cose, che montano assai, e riservate all'intelletto la notizia solamente di quelle, che non sono di alcun rilievo.

L'ENTE.

Egli è falso che noi rechiamo al senso, secondo l'usanza dei sensisti, la cognizione delle cose che importano; perchè noi diciamo che il senso non ci può dar notizia del reale, se non mediante il concorso dell'intelletto, che è l'unica sorgente dell'elemento conoscitivo. Fra l'asserzione del mio Paolo, che l'oggetto inteso diventa reale quando è sentito, e quella del francese psicologo da te menzionato, che *giudicare è sentire*, corre un grandissimo divario; perchè questi parla di tutti gli elementi che compongono il giudizio, laddove l'amico mio discorre solo dell'elemento sensitivo, che non può dar luogo ad alcun giudizio sulla realtà delle cose, se non mediante l'aiuto di un altro componente, somministrato dalla sola facoltà d'intendere.

LA FORMOLA.

Il giudizio è adunque una facoltà mista, che versa nell'accozzamento dell'intelletto col senso, ciascuno dei quali reca il suo còmpito nel lavoro comune. Questo lavoro si è l'apprensione del reale; il quale perciò viene a constare di un ingrediente sensitivo, che è la sensazione o il sentimento, e di un ingrediente intellettivo, che è il concetto dell'ente possibile. Ho io colta a dovere la tua sentenza?

L'ENTE.

L'hai colta a meraviglia.

LA FORMOLA.

Ora ti chieggo una grazia.

L'ENTE.

Quale?

LA FORMOLA.

Vorrei che mi permettessi di separare per un solo istante i due elementi, che compongono il reale.

L' ENTE.

E perchè no? Niente vieta che io te lo conceda, poichè tali due elementi sono essenzialmente diversi e fra loro *inconfusibili*, come dicono leggiadramente i miei avvocati.

LA FORMOLA.

Mettiamo dunque da un lato il concetto dell' ente possibile e dall'altro l' apprension sensitiva.

L' ENTE.

Bene; e con questo?

LA FORMOLA.

Con questo ti chieggo, se il concetto dell' ente possibile così disgregato contenga in qualche guisa il reale, e sia atto a somministrare la percezione.

L' ENTE.

In nessun modo; perchè altrimenti il reale si confonderebbe col possibile contro l' articolo fondamentale di tutto il mio sistema, e io non sarei più la forma purissima dell' ente ideale *incomunicabile* e *inconfusibile* colla forma reale, come ne insegna il mio maestro [1].

LA FORMOLA.

Dunque, mio caro Ente possibile, tu diventi reale, mediante l'accessione dell' elemento sensitivo.

L' ENTE.

E perciò uno de' miei apologisti ti ha insegnato, come già vedemmo, che *non è l' idea dell' essere possibile che ci dà la realità compresa nella*

[1] *Ap*. Barone, *Lett.*, p. 21.

percezione intellettiva, e che *l' elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva* [1]; cioè a dire dall' elemento sensibile, che accompagna l' apprensione dell' intelletto. La qual sentenza si accorda mirabilmente col dire del mio Paolo che *intuire un oggetto reale è sentirlo*.

LA FORMOLA.

L' impressioue sensibile è ella subbiettiva o obbiettiva?

L' ENTE.

Subbiettiva, senza dubbio.

LA FORMOLA.

Sostituendo adunque l' epiteto di subbiettivo a quello di sensitivo, possiam dire, che l' ente possibile diventa reale, mediante l' accessione di un elemento subbiettivo; e che quindi la subbiettività è la fonte della realtà. Ora, lasciando stare la contraddizione manifesta, che si trova in questa sentenza, ben vedi che essa si ragguaglia appuntino coll' ultima conclusione dei sensisti e involge un pirronismo assoluto; conciossiachè l' affermare che il reale, in quanto ci è noto, nasce dalla subbiettività e in lei si riposa, e il dire che ogni realtà è una mera apparenza, un' illusione naturale, una semplice forma dello spirito umano, una chimera, un sogno, un delirio, è tutt' uno.

L' ENTE.

Quando si ha da far colle tue pari, ti so dire che bisogna andare a rilento e procedere col calzare del piombo; chè non ho mai conosciuto alcuno, che sia più destro e abile di te a scambiare i dadi sul tavoliere. Ecco, che permutando una voce ad un' altra, mi hai voluto far parere un' oca; ma non ti riuscirà, spero, perchè ripigliando la mia frase, ti dico colle parole del mio difensore dianzi allegate, che *l' elemento del reale ci è dato dalla percezione sensitiva*, e non già dalla mera impressione o modificazione del senso, come testè mi sfuggì di bocca. Ora questa impressione e la *percezione sensitiva* sono due cose differentissime nel sistema del mio maestro.

LA FORMOLA.

Nel sistema del tuo maestro la percezione sensitiva differisce certo dalla intellettiva, perchè l'una non comprende la nozione dell'ente ac-

[1] *Lettere di un Rosminiano*, p. 155.

chiusa nell'altra. Non veggo però del pari che la percezion sensitiva differisca dall'impressione o modificazione del senso altrimenti che pel vocabolo. Ma ti voglio concedere che differiscano, e ti prego solo a dirmi, se in virtù di tal differenza, la percezione sensitiva contenga obbiettività di sorta.

L'ENTE.

No certo, perchè questa è un mio privilegio, e io sono l'unico oggetto, che si trovi al mondo; tanto che Iddio medesimo non può partecipare a tale augusta prerogativa, se non in quanto io gliela comunico. Tu vedi adunque che l'obbiettività tutta quanta appartiene alla percezione intellettiva, nella quale io intervengo ed esercito le prime parti; laddove non m'inframmetto della percezion sensitiva e non le contribuisco nulla del mio.

LA FORMOLA.

Se dunque da un lato questa percezione è tanto subbiettiva quanto semplice impressione sensibile, e se dall'altro lato *l'elemento del reaci è dato* dalla percezione medesima, ne segue che il reale è essenalmente subbiettivo, e che il pirronismo dei rigidi sensisti è un corollario irrepugnabile della tua dottrina.

L'ENTE.

I sensisti debbono riuscire al dubbio assoluto, perchè non riconoendo alcuna potenza fuori del senso, non possono buscare l'obbiettità in nessun luogo, nè quindi salvare le cose reali da un intero ufragio. Ma io non sono in questo impaccio, perchè facendo profesne di ammettere una facoltà d'intendere distinta da quella di sentie avente per termine un vero oggetto, cioè l'ente possibile, ci trovo ompimento tutto ciò che occorre per mettere in sicuro l'ente reale, o buon fratello, e provvedere alle sue faccende.

LA FORMOLA.

ada bene, Ente mio dolce, che lo scambiatore dei dadi sei tu ora e i io. Imperocchè poco dianzi tu derivavi il reale dal senso e adesso educi dall'intelletto, dove hai pur confessato che non si trova. Tu rni al giuoco dell'altalena, onde facesti uso nel nostro colloquio di

L' ENTE.

Errai, ti confesso, a concedere che in me, come ente possibile, non si racchiugga un elemento di realtà; il quale elemento risiede nella obbiettività, di cui sono dotato, e che, accoppiata al sensibile, genera l'ente reale.

LA FORMOLA.

Cotesta obbiettività che possiedi, come ente possibile, è ella *fuori della mente* di chi ti contempla?

L' ENTE.

Non è: il Rosmini lo dichiara nel modo più espresso [1].

LA FORMOLA.

E l' obbiettività delle cose reali, pogniamo di Dio, de' corpi, degli spiriti, dell'universo, si trova nella mente o fuori di essa?

L' ENTE.

Fuori, senza alcun fallo.

LA FORMOLA.

Dunque l'obbiettività, che il Rosmini riconosce in te, come ente possibile, discorda affatto da quella, di cui abbiamo mestieri per mettere in salvo le cose reali; e perciò il nostro bisogno non ci può essere somministrato dall'intelletto meglio che dal senso. Se non hai altro da apporre, lascio a te, Ente mio cordiale, il tirare la conclusione.

L' ENTE.

Conchiudi tu in buon'ora, perchè co' tuoi cavilli mi mandi il cervello a zonzo e mi fai uscire della memoria.

[1] ROSMINI, *Nuovo Saggio*, tom. III, p. 317, 318, 319.

LA FORMOLA.

La conclusione si è, che le tue opinioni discordano da quelle dei sensisti in apparenza, non in effetto. Imperocchè il veleno del sensismo è riposto nel disdire allo spirito umano il potere di apprendere la realtà indipendente da esso spirito. Chiunque impugna questo potere, è intrinsecamente ed essenzialmente sensista; qualunque siano del resto i mezzi che pone in opera per impugnarlo e il concetto che si forma della natura e delle facoltà dell'animo nostro. Che queste facoltà si riducano a una sola ovvero a più, che esse si chiamino con questo o quel nome, che vengano disposte e ordinate in un modo o in altro, ciò non rileva, perchè l'essenza del sensismo sta nel togliere alla mente ogni virtù conoscitiva delle realtà contingenti e necessarie, rappresentando il concetto, che ci formiamo di esse, come un'apparenza menzognera e vanissima. Così, per cagion di esempio, Giovanni Locke è sensista sostanzialmente, quanto il Condillac e il Tracy, benchè alla potenza di sentire aggiunga quella di riflettere, come una facoltà al tutto distinta; conciossiachè tal riflessione è da lui circoscritta per modo, che non si allarga oltre le proprietà subbiettive dello spirito ripensante. Ora il Rosmini si trova nello stesso caso; perchè il suo intelletto, rivelandoci soltanto un ente possibile, che *non sussiste fuori della mente*, somiglia alla riflessione del Locke, anzi val meno ancora, ed è buono da nulla; come quello, che, lungi dal palesarci le sostanze, non è pure in grado di renderci conte le loro reali modificazioni. Nè importa che a tale intelletto si aggiunga la ragione,cioè la facoltà di giudicare e discorrere; perchè il giudizio e il discorso rosminiano, non arrogendo all'essere prettamente possibile e alle impressioni del senso alcun nuovo elemento conoscitivo, e travagliandosi soltanto nella loro combinazione, non possono supplire al difetto dell'altra potenza. In ogni sistema filosofico la nozion del reale è l' importanza del tutto; giacchè da esso dipende la cognizione, che abbiamo di Dio, del mondo, della natura presente e delle sorti future dello spirito. Imperò, quando si vuol fare stima di una teorica speculativa e conoscere il suo valor morale, si dee esaminare che luogo ci occupi e che guarentigia ci abbia questa idea principe; rispetto alla quale gli altri concetti sono un semplice accessorio. Ora i Rosminiani non differiscono dai sensisti per questo verso; giacchè gli uni e gli altri si accordano, come vedemmo, nel muovere da tali principii, che annullano il reale, riducendolo a una larva vuota e ingannevole. Vero è che i primi s'ingegnano per compenso di salvare il possibile; ma una possibilità vacua, che non ha sussistenza di sorta, è un magro ristoro della realtà perduta; e può solo servire a ingannare i semplici; onde i sensisti, burlandosene, si deb-

bono lodare di lealtà e di buon giudizio. Imperocchè una possibilità di questa data è cosa ancor più vana ed inutile, che le illusioni del senso e le chimere della immaginativa; le quali, benchè destituite di durevolezza e di sostanza, giovano talvolta, dilettandoci momentaneamente e facendoci passare il tempo. Laddove non so che costrutto si possa cavare da quella forma inane e bugiarda dell'ente rosminiano, che non è pure una cosa apparente; se già altri non se ne valga per ridere e sollazzarsi alle spese di coloro, che l'hanno inventata, e la spacciano gravemente, come fosse la cima dei trovati filosofici e la chiave di tutto lo scibile.

L'ENTE.

Tu dimentichi che, mentre i sensisti ripudiano Dio, il mondo, e le altre cose reali, il mio maestro ha composto dei libri per porre in sicuro tutte queste cose. Non puoi dunque assomigliarlo a quelli, senza commettere una grave ingiustizia e renderti calunniatore.

LA FORMOLA.

Anche Giovanni Locke credeva sinceramente in Dio e ammetteva la realtà delle mondiali esistenze, e scrisse per porre in sodo tali veri, benchè i principii del suo sistema cospirassero a distruggerli. Qui da noi non si cerca quali siano le credenze del Rosmini e le dottrine da lui esposte in ciascuno de' suoi libri; ma quali siano le conseguenze logiche, necessarie, irrepugnabili della ideologia da lui professata. Io ti concedo di buon grado ch'egli rigetti tali conseguenze e ne abbia orrore nè più nè meno che i suoi avversari; e come mi son guardata finora, mi guarderò anche adesso dal vezzo di certi tuoi amici, che calunniano le intenzioni del prossimo e lacerano la sua fama. Ma se io tengo per fermo che il tuo maestro abbia sempre pensato e pensi sanamente intorno alle verità da te menzionate; non è però men certo essere accaduto a lui ciò che incontrò al Locke e a molti altri valorosi ingegni, i quali ripugnarono, senza avvedersene, ai propri dettati, perchè non seppero scorgere la virtualità logica di certi principii speculativi. E bada bene, che accusando tutti i sensisti generalmente di negar l'esistenza di Dio o del mondo, tu non incorra nel peccato che mi apponevi; perchè la maggior parte di essi abborriscono da tali errori, quantunque i lor pronunziati vi conducano dirittamente. Potrei citarti in prova moltissimi esempi, oltre quello del Locke, che è pure sensista a giudizio degl' intendenti; ma basti per tutti il Condillac, che fu nel secolo passato il difensore più illustre e più rigoroso del sistema, di cui parliamo. Ora il Condillac, non ostante il suo sensismo,

ammetteva l'esistenza di Dio e de' corpi e del proprio animo; e in alcuni luoghi delle sue opere egli adopera a dimostrazione del primo di questi veri quegli assiomi assoluti, la cui forza ed efficacia è onninamente annullata dai canoni psicologici, che governano il suo sistema.

L' ENTE.

Non si può negare che tu non sii abilissima, se non a scoprire il vero per tuo conto e ad insegnarlo altrui, almeno a farlo dimenticare; come appunto mi è testè accaduto, che aggirato da' tuoi sofismi, mi lasciai indurre a non cederti che l'apprension del reale sia una cognizione; quando ciò contraddice ai dettati più solenni della mia scuola. La mia smemorataggine ti fa tanto più onore, che allegandoti alcune parole di un mio caldissimo partigiano, avrei dovuto ricordarmi che questo autore afferma espressamente che « noi non abbiamo propria« mente l'*idea* di sussistenza, ma solo la *persuasione* per mezzo di un « giudizio [1]; » la qual sentenza consuona a meraviglia con quella del Nuovo Saggio. Vedi adunque quanto la mia opinione discordi da quelle dei sensisti e degli scettici; i quali negano universalmente che noi abbiamo un' apprensione qualunque delle cose reali; laddove io affermo di averne una persuasione.

LA FORMOLA.

Anche i sensisti più arditi e gli scettici più disperati ammettono che l' uomo è naturalmente persuaso della esistenza delle cose reali, poichè i secondi pongono in opera i principii dei primi e scrivono dei libri per provare che tal persuasione è al tutto vana e illusoria. Tu non puoi pretendere ragionevolmente di scostarti da loro, se non mostrando che, a tenore de' tuoi principii, la credenza che abbiamo dell' esistenza di Dio, del mondo, del proprio corpo e del nostro medesimo animo, considerato come sostanza, è vera e legittima, e non mendace o ripugnante, secondo ella sarebbe, se i sensisti si apponessero. Ora dal nostro discorso apparisce che ti è impossibile il chi arire l' assunto; e che i tuoi pronunziati ideologici, non altrimenti che quelli dei sensisti, ti costringono a negare ogni realtà e a tenere la persuasione che si ha del contrario per un inganno del senso o della immaginativa. Ma io ti chieggo di più che cosa sia cotesta *persuasione*, in cui collochi l' apprensione degli esseri effettivi, quando dici che *propriamente* non abbiamo l' idea della sussistenza loro. Si può egli esser persuaso ragionevolmente di una cosa, senza averla per certa?

[1] *Lettere di un Rosminiano*, p. 180.

L' ENTE.

No: certezza e persuasione legittima sono sinonimi.

LA FORMOLA.

Qual è il fondamento della certezza?

L' ENTE.

L' evidenza.

LA FORMOLA.

I logici distinguono molte specie di evidenza, quali sono l' evidenza intuitiva, dimostrativa, fisica, metafisica, e via discorrendo. Di quale intendi tu parlare, quando dici che la certezza ha per fondamento l' evidenza?

L' ENTE.

Intendo parlare di tutte; perchè qui non considero ciò che differenzia l' una specie di evidenza dall' altra, ma l' elemento, che è a tutte comune.

LA FORMOLA.

In che consiste cotesto elemento?

L' ENTE.

Aspetta che ci pensi un tantino.

LA FORMOLA.

Vedi un poco, se la stessa voce usata per significare la cosa che abbiamo alle mani, non ti può metter sulla via di scoprirne le proprietà essenziali. Che può importare il vocabolo di *evidenza*, se non l' attitudine di una cosa ad essere veduta, che è quanto dire ad essere conosciuta, poichè non si tratta solamente dei corpi e delle qualità loro?

L'ENTE.

Pare adunque che l' elemento essenziale di ogni evidenza debba essere la cognizione.

LA FORMOLA.

Di' pure fermamente che così è, senza paura di contraddire al tuo maestro; il quale dopo di avere stabilito che *la certezza è una persuasione ferma e ragionevole*, *conforme alla verità*, soggiunge e dichiara a dilungo che *ella non può mai esser cieca*, *mai un puro fatto*, *mai una sottomissione puramente istintiva* [1]. Dunque la persuasione ragionevole che noi abbiamo delle cose reali, non essendo *cieca*, non essendo *un puro fatto*, nè *puramente istintiva*, dee essere una cognizione. Si può egli conoscere senza idee?

L' ENTE.

No, poichè avere qualche idea e conoscere è tutt'uno.

LA FORMOLA.

Si può egli giudicare, senza conoscere?

L' ENTE.

Mainò; perchè giudicare altro non è che conoscere la convenienza o la disconvenienza, che corre fra due idee.

LA FORMOLA.

Dunque il tuo Sallustio s' inganna, quando afferma che noi abbiamo la *persuasione della sussistenza* delle cose, *per mezzo di un giudizio*, senza averne *l'idea*; e il Rosmini, insegnando altrettanto in molti luoghi delle sue opere, e collocando la certezza che abbiamo degli oggetti reali in una *persuasione cieca*, contraddice apertamente ai propri dettati.

L' ENTE.

Basta bene che si abbia la cognizione dell'ente possibile, e che essa intervenga in ogni giudizio, affinchè la persuasione delle sussistenze non sia cieca, nè istintiva.

[1] ROSMINI, *Nuovo Saggio*, tom. III, p. 6, 7.

LA FORMOLA.

La persuasione, di cui ragioniamo, non riguarda l'idea dell'ente possibile, ma la sussistenza delle cose reali, non la semplice percezione, ma il giudizio. Ora il tuo patrocinatore afferma formalmente che non si ha *l'idea di sussistenza*, *ma solo la persuasione per mezzo di un giudizio*; dunque tal persuasione e il giudizio che la partorisce debbono escludere ogni conoscimento, come quello che non esce dai limiti dell'ente possibile, unico oggetto della potenza intellettiva. Il reale è un'aggiunta, che si fa al possibile; come il Rosmini e i suoi discepoli ripetono a ogni poco; esso non può quindi partecipare ai privilegi dell'elemento conoscitivo. Se ne partecipasse, tutto il tuo sistema andrebbe in fascio; perchè in tal caso, oggetto immediato della cognizione sarebbe il reale, non il possibile solamente. Tu sei dunque costretto, per salvare il tuo principio, a dire che ogni giudizio è composto di due termini, un solo dei quali ci è noto; onde il conoscimento riguarda soltanto questo termine privilegiato, non il giudizio. E benchè una persuasione, che non si conosce, una proposizione, che non si pensa, un giudizio, di cui un solo termine è presente allo spirito, siano contraddizioni ridicole, tu non puoi schermirti di abbracciarle, se non vuoi rinunziare al titolo di Rosminiano. Dico questo, perchè il prefato paradosso non si può equamente attribuire al tuo panegirista, come quegli che non fece altro che replicare le iterate asserzioni del tuo maestro: cosicchè la sentenza di lui si dee tenere per fondamentale e comune ai caporioni della tua scuola.

L'ENTE.

Eccettua almeno il mio Paolo, il quale ammette un vero giudizio intellettivo e quindi una vera conoscenza, eziandio delle cose reali. Imperocchè, lasciando stare i passi già da noi esaminati, egli afferma positivamente come cosa « di fatto, che tutti gli esseri possono comu-
« nicarsi all'uomo in due maniere diverse, secondo le due facoltà dif-
« ferenti, che sono in noi; coll'una ci stanno avanti alla mente, si ve-
« dono: coll'altra ci solleticano il sentimento, si sentono. Ciò degli es-
« seri contingenti e finiti è vero fuori di controversia: altro è il tipo
« intellettivo di un pomo, altro è il pomo medesimo in quanto mi ad-
« dolcisce il palato [1]. »

[1] BARONE, *Lett.*, pag. 8.

LA FORMOLA.

Lascio a te il definire qual sia il senso preciso di coteste parole; e quindi il decidere, se il nostro ottimo Paolo sia un Rosminiano reale o solo un Rosminiano possibile.

L' ENTE.

Il discorso dell'amico mi sembra chiarissimo; e non so come tu possa trovare in esso ambiguità di sorta.

LA FORMOLA.

Dimmi: *il pomo, in quanto addolcisce il palato*, è egli il pomo reale o solamente la sensazione del pomo?

L' ENTE.

È il pomo reale.

LA FORMOLA.

Dunque Paolo nega che si abbia la cognizione del reale, poichè contrappone *il pomo, in quanto addolcisce il palato, al tipo intellettivo del pomo*, e reputa questo tipo per unico oggetto della *mente*, cioè della cognizione. Stando in tali termini, non so come il nostro amico possa evitare la sentenza contraddittoria di chi considera l'apprension del reale come un giudizio non inteso.

L' ENTE.

Tu fai le viste di non sapere, che sebbene questo giudizio non sia inteso, esso è tuttavia *sentito*; il che non è poi tanto male.

LA FORMOLA.

Un giudizio sentito, (se già la voce sentire non si fa sinonima di conoscere,) è uno di quegli accozzamenti di parole, che non significano nulla; giacchè ogni giudizio dee constare di concetti, e il sentimento non può entrarci, se non come noto, cioè come idea. Laonde un giudizio composto di meri sentimenti è cosa affatto inintelligibile, come il cervello pensante, la digestion del pensiero, le idee figurate, solide, pesanti di certi filosofi materialoni, i quali nel secolo scorso si dilettavano

L' ENTE.

Bada bene, che sia l'ultima volta che tu mi fai di queste scede e tagli a mezzo le mie parole co' tuoi cachinni. Ti ho già avvertita l'altrieri, che se vuoi ch'io continui a esserti largo e cortese de' miei ammaestramenti, tu non devi mai dimenticare il rispetto dovuto ai pari miei. Dio adunque, prosegue il mio dotto amico, « in quanto c'illumina è il « tipo intellettivo di tutto: tutto quanto è vero è compreso in lui ed è « davanti al nostro spirito continuamente: ma è davanti al nostro spi« rito alla sua maniera, cioè come cosa *intesa*, non ancor come cosa « *sentita*. La formola medesima che dice: *l'Ente crea le esistenze*, sarà « il primo vero, sarà, se vuole, l'unico vero che ci illumina e che è di « continuo intuito dalla mente umana; ma come vero, come intelligi« bile che è, non è altro che un vero, un' idea; fa conoscere, illumina, « si comunica alla intelligenza; non ci modifica per anco il sentimen« to, non ci fa per anco godere l' infinita bontà che è unita, anzi im« medesimata al sommo Vero. Questo è di fatto e di fede. Chiamo dun« que *ideale* l'essere fin che luce soltanto all' intelletto: lo denomino « poi *reale* e *sussistente*, quando ci fa provare la sua propria bontà [1]. » Nelle facce seguenti egli ripete sottosopra il medesimo, e finalmente conchiude « che il principio ideologico non è l' intuito di Dio reale, « concreto, sussistente, sostanziale, cioè non è Dio sentito [2], » come quegli che non si rivela ai viatori quaggiù, ed è un privilegio degli spiriti celesti.

LA FORMOLA.

Tanto che negli ordini presenti non ci è dato di apprendere la realtà di Dio, perchè non possiamo sentirla.

L' ENTE.

Così è.

LA FORMOLA.

Siamo dunque costretti ad appagarci in questo mondo di un Dio prettamente ideale e possibile.

L' ENTE.

Basta bene che sappiamo questo Dio essere anco effettivo, e che teniamo speranza di goderlo come tale in quell'altra vita.

[1] Pag. 8, 9. [2] Pag. 19.

LA FORMOLA.

Potrei dirti che non possiamo accertarci della realtà del Dio ideale, se non la conosciamo in qualche modo. Ma posto che tal realtà si dia in effetto, la speranza di fruirla un giorno è ella fondata?

L' ENTE.

Puoi dubitarne? Tutta la mia scuola te lo assicura, e te ne entra mallevadrice.

LA FORMOLA.

A malgrado della riverenza che io ti porto, ho qualche difficoltà ad ammettere questa conclusione, se debbo credere a' tuoi principii. Imperocchè, affermandosi e ripetendosi dal Rosmini in cento luoghi delle sue opere che la sensazione è cieca e che la sussistenza delle cose è inconoscibile [1]; se la visione intuitiva di Dio, conceduta ai beati, risedesse nel sentimento di tal sussistenza, essa verrebbe a consistere in due cose cieche e inescogitabili; il che tornerebbe a dire che la visione di Dio è riposta nella cecità, e la luce della gloria in tenebre purissime. Ora, a confessarti il vero, questa visione non mi contenta.

L' ENTE.

Quasi che i beati non apprendano Iddio ancora coll' intelletto.

LA FORMOLA.

Secondo il nostro Paolo, essi apprendono coll' intelletto il Dio ideale, ma non il Dio reale, che si manifesta unicamente al senso, cioè ad una potenza cieca. Cosicchè la visione dei beati può al più differir di gradi, ma non di essenza, dalla nostra; e il solo privilegio, per cui essenzialmente ci superano, non si può chiamar visione, poichè non è nemmeno una cognizione. Ma questa non è la sola cosa, che mi è difficile a inghiottire nella tua teorica. Dimmi: si può egli dare un soggetto senziente, senza un oggetto sentito?

L' ENTE.

No.

[1] Vedi fra gli altri luoghi *Il Rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal Mamiani ed esaminato*, Milano, 1836, pag. 499, 500, 506, 507.

LA FORMOLA.

L'oggetto sentito non è egli un sensibile?

L'ENTE.

Cotesta è una quistione di parole.

LA FORMOLA.

Non di parole, ma d'idee, poichè le voci *senziente* e *sensibile* esprimendo due correlativi, non si può dare una cosa senza l'altra. E vedi che Paolo medesimo discorre di un *Dio sentito;* il che torna a dire che Dio è un sensibile.

L'ENTE.

Sia in buon'ora; che male c'è a dir cotesto?

LA FORMOLA.

Io avea sempre creduto finora coi teologi ortodossi e coi buoni filosofi, che Iddio sia solo intelligibile, ch' Egli sia l'intelligibile assoluto, e che l'essere sensibile, importando una proprietà contingente, ripugni alla perfezione della divina natura. E mi pareva che non si potesse giudicare altrimenti, senza cader nell'errore grossolano degli antropomorfiti.

L'ENTE.

Avresti ragione, se Dio fosse un sensibile materiale a uso dei corpi e non un purissimo spirito.

LA FORMOLA.

L'antropomorfismo non consiste solamente nell'immaginare un Dio corporeo, ma eziandio nel far di esso un sensibile spirituale, come l'animo umano e gli altri spiriti creati. Imperocchè la nozione del sensibile inchiude quella di una natura finita, passiva, contingente, e soggettá alle imperfezioni proprie delle creature. Iddio non è dunque uno spirito, se per questo vocabolo intendi un sensibile, cioè un essere relativo e circoscritto; giacchè la sensibilità, sia attiva sia passiva, che è quanto dire l'essenza propria del soggetto sensibile e sentito, non è

altro che il limite della intelligibilità e della intelligenza. Iddio è intelligibilità e intelligenza, idea e mente, luce e vista infinita; dee dunque escludere ogni circoscrizione: non può essere appreso col sentimento, come il nostro animo apprende sè stesso, perchè ogni sentimento arguisce certi confini nella cosa sentita: può solo essere conosciuto per opera della ragione, come quella che ha virtù di afferrar l'infinito, (benchè lo afferri solo finitamente, e perciò la ragione creata si distingue dalla increata,) e quindi può contemplare l'Idea sussistente e assoluta. Ogni altro modo di conoscere Iddio ripugna alla eccellenza della sua natura; la quale, essendo perfettamente ideale, e possedendo una realtà intrinseca, che dalla idealità sua propria in niun modo si distingue, non può rendersi accessibile al sentimento, come le verità razionali non possono esser colte dagli occhi del corpo o dal senso intimo della coscienza. Arrogi che ogni sensibile, come tale, essendo subbiettivo, se Iddio fosse sensibile ai beati, Egli lascerebbe di essere obbiettivo verso di essi, e si confonderebbe colla loro individualità e natura; onde la visione beatifica importerebbe l'unificazione dei falsi mistici e dei panteisti.

L'ENTE.

E pure « è dottrina di tutti i teologi...... che Dio non solo può illu-
« minarci come suprema intelligibilità che è di sè medesimo e di tutte
« le cose; ma che può ancora per giunta beatificarci investendo soa-
« vemente la nostra facoltà di sentire e di godere, il che farà poi nel
« dì del premio [1]. »

LA FORMOLA.

Altro è, mio caro Ente, il godere della notizia di una cosa, altro è il sentirla, perchè quello arguisce soltanto che la cosa goduta sia accessibile alla nostra cognizione, questo presuppone ch'ella venga appresa dal sentimento, e sia quindi sensibile, cioè finita e dotata di contingenza. La fede c'insegna che i comprensori fruiscono di Dio nel primo modo; perchè, contemplando essi la divina essenza coll'acume del loro intelletto sublimato a una virtù di conoscere, che trascende ogni capacità naturale, e considerando l'infinita perfezione di quella, egli è impossibile che non l'amino e non traggano dalla dolcezza di questo affetto un ineffabile godimento. Non perciò ne segue ch'essi sentano l'oggetto eterno dei loro amori; se già la voce sentire non si piglia metaforicamente come sinonima di conoscere; giacchè l'oggetto amato, essendo schiettamente intelligibile ed infinito, non può accomodarsi per alcun modo alla virtù sensitiva. Vero è che Iddio comprendendo

[1] BARONE, *Lett.*, pag. 8.

in sè medesimo ogni bontà ed eccellenza, gli spiriti creati non possòno averne l'intuito, senza sentirne grandissimo diletto; ma il sentimento in tal caso ha per suo termine la nostra cognizione e il bene che ce ne risulta, non l'oggetto conosciuto. Ciò che sentono i comprensori non è dunque l'Ente increato, ma l'impressione creata, che ricevono dal suo conoscimento; la quale da un lato, essendo una semplice modificazione dell'animo loro, dee essere sentita, come, per via della coscienza, sentiamo tutto che in noi succede; e dall'altro lato, informando lo spirito di un nuovo pregio, nobilitandolo coll'altezza e dignità dell'oggetto conosciuto, e saziando il natural desiderio dell'infinito che la natura c'infuse nel cuore, dee inondare e riempiere le anime elette di quella soavità impareggiabile,

Che non gustata non s'intende mai [1],

come dice il sacro poeta nella più sublime delle sue cantiche. Eccoti qual è la comune dottrina dei maestri in divinità intorno alla visione beatifica; la qual dottrina non si può senza grande equivoco e grave errore confondere con quella, che fa dell' Ente assoluto un oggetto apprensibile colla facoltà del senso.

L' ENTE.

I celesti posseggono Iddio, non pure come ideale e intelligibile, ma altresì come reale; non solo come primo vero, ma eziandio come sommo bene; il che non può verificarsi, se oltre all'averne l'intuito intellettivo, non lo apprendono ancora sensatamente.

LA FORMOLA.

L'errore fondamentale della tua dottrina consiste appunto in cotesto presupposto, che il vero effettivo e il bene, le cose reali e le cose buone, in quanto tengono dell'assoluto e dell'infinito, o ne sono l'imagine e l'impronta, non arrivino all'occhio dell'intelletto. In questa preoccupazione si radica il Rosminianismo, come il sensismo; perchè in effetto agli uomini poco esercitati nelle speculazioni filosofiche il reale sembra riposto nella impressione del senso, la quale di appariscenza, di gagliardia e di vivezza supera certo di gran lunga l'estimativa della nostra mente e si vantaggia da questo lato sulle notizie da lei acquistate. Ma la vivacità della sensazione, che ferma la nostra attenzione in modo particolare, è tutta subbiettiva e non può essere altrimenti; laddove il reale è sommamente obbiettivo, e come tale non può scuotere, nè impressionare il senso, ma solo operare sulla facoltà d'inten-

[1] DANTE, *Par.*, III, 38.

dere. La quale esercitandosi simultaneamente colla facoltà di sentire, uopo è distinguere con diligenza nel fenomeno della cognizione l'elemento intellettuale dall'elemento sensibile, e guardarsi dal confondere la notizia e certezza prettamente mentale che acquistiam delle cose, come di esseri obbiettivi, colla commozione sensata e subbiettiva, ma vivida e forte, che ne accompagna il conoscimento. Il volgo, che non è avvezzo a queste sottili considerazioni, scambia agevolmente l'una cosa coll'altra; e assaporando, verbigrazia, un frutto o fiutando e vedendo un fiore, crede che il gusto, i colori, l'orezzo siano la causa efficiente della notizia e persuasione, ch'egli ha della realtà e sussistenza dell'oggetto sapido, variopinto e odorifero; quando in effetto ne sono la semplice occasione; perchè la realtà e la sussistenza sono cose sovrasensate, inette ad operare sul senso, e apprendevoli dal solo intelletto. Ora se ciò è vero eziandio in ordine ai corpi, dee essere ancor più indubitato, rispetto all'Ente infinito e perfettissimo; la cui bontà e sussistenza, essendo indivise e inseparabili dalla intelligibilità assoluta, non possono esser colte, se non da quella potenza, che afferra l'intelligibile. E di vero l'intelligibile assoluto è l'Ente schietto; il quale non sarebbe tale, nè infinito dir si potrebbe, se non fosse reale, se non possedesse una realtà illimitata, se si riducesse a quella forma iniziale, astratta, indeterminata, di cui discorre il Rosmini. Che cosa in fatti sono queste doti e le altre simili, che il tuo maestro assegna all'ente ideale, se non l'esclusion del reale, che è quanto dire altrettanti limiti? Se dunque gli spiriti celesti veggono coll'intelletto loro l'Ente, *sicuti est* nella sua pienezza, e non iscavezzato dall'astrazione umana, essi debbono coglierlo e contemplarlo nella sua realtà ed essenza. Quanto poi al bene assoluto, egli è l'Ente medesimo, considerato in relazione colla nostra beatitudine, che germina dal possesso conoscitivo di esso Ente; ora siccome ogni relazione è oggetto dell'intendimento, così il sommo bene, come il primo vero, è termine immediato della conoscenza, e non opera sul senso se non di rimbalzo e per indiretto, secondo che anco quaggiù la notizia del vero, riflettendosi nella parte affettiva, ci porge un puro piacere e nobilissimo.

> Chè 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
> Così accende amore e tanto maggio,
> Quanto più di bontade in sè comprende [1].

Ma siccome egli è assurdo il dire che la verità operi per modo diretto sul senso e perciò ci diletti sensatamente; così è incomportabile l'affermare che Iddio, come bene sovrano e infinito, alla sensibilità dei beati si manifesti. Sentenza contraddittoria, poichè il senso di sua natura non può ricevere alcuna manifestazione, nè essere impressionato altro che subbiettivamente; laddove il bene assoluto è sommamente obbiettivo; onde non può essere appreso, se non dalla potenza rivela-

[1] DANTE, *Par.* XXVI, 28. 29, 30.

trice dell' obbiettivo e dell' assoluto, cioè dalla mente sola. Perciò i maestri in divinità intendono, sotto il nome di visione beatifica, un mero atto dell' intelletto; al quale scorto, abilitato e sorretto da sovrumano influsso la divina essenza si appalesa nella sua unità semplicissima, come ideale e come reale, per guisa, che l'affetto ne viene beatificato e quasi transumanato; ma un tal godimento è effetto, non causa, del possesso intellettivo di Dio nella sua essenza. Il che viene mirabilmente espresso dell' Alighieri dove dice:

> Quinci si può veder come si fonda
> L' esser beato nell'atto che vede,
> Non in quel ch' ama, che poscia seconda [1].

Non si potrebbe ripudiare in modo più preciso e con maggiore proprietà ed evidenza di stile la sentenza del nostro Paolo intorno alla visione sopramondana di Dio. E come mai per opera di tal visione, oltre i divini attributi, l' essenza stessa increata si potria conoscere, se l' ideale dal reale vi si scompagna? Forsechè si può apprendere l' essenza di una cosa, senza abbracciarne la realtà in qualche modo? E pure la vision beatifica importa l' intuito dell' essenza, e in virtù specialmente di tale intuito sovrasta alla cognizione, che abbiamo in terra dell' Assoluto. La qual cognizione, benchè imperfettissima e ristretta alla natura e alle proprietà divine, non potrebbe darsi, nè sortire il suo intento, se Iddio non ci apparisse eziandio come sussistente; onde ciò tanto più si ricerca alla visione celeste, quanto più cotal visione, apprensiva dell' infinita essenza, e delle perfezioni sovrintelligibili, avanza quella, che ci è largita quaggiù. Supporre che l' intelletto beatificato si specchi nella essenza divina, spogliata della sua sussistenza, come appunto il nostro, secondo l' opinion del Rosmini, coglie l' intelligibilità di Dio, senza la realtà che l' accompagna, e ricorrere quindi al senso per supplire a tal difetto in un caso come nell' altro, è un volerne troppo e un ingegnarsi di fare che il Rosminianismo vinca in assurdità sè stesso. Vedi che Platone medesimo, benchè pagano, collocò nella mentalità pura la divina essenza, affermando che per la via medesima, onde conosciamo Iddio come Vero e come Ente assoluto, ci è dato eziandio di contemplarlo come Bene. Cotalchè il Buono non è solo per lui un' idea speculativa, ma la prima di tutte le idee e la nozione principe, nella quale si radica ogni concetto possibile dell' essenza increata; come risulta in ispecie dal sesto e dal settimo della Repubblica. Certo questo gran savio si sarebbe meravigliato non poco, se avesse udito dire che il conoscere Iddio, come bene, è opera del senso; paradosso, cui niuno forse degli antichi avrebbe fatto buon viso, salvo Epicuro, Aristippo e quella scuola jonica, (nè anco tutta,) che viene spesso derisa da esso Platone, come autrice di un gretto e sconsolato sensismo [2].

[1] DANTE, *Par.*, XXVIII, 109, 110, 111.
[2] Vedi in ispecie il Sofista, che è uno dei lavori più importanti della ideologia platonica

L'ENTE.

Stà a vedere che, se io ti dò retta, il mio Paolo è sensista, come costoro, di cui favelli.

LA FORMOLA.

Io non dubito che Paolo non sia cordiale e sincero nemico del sensismo; ma egli è accaduto a lui ciò che avvenne al Rosmini e agli altri tuoi amici, che furono indotti, senz' avvedersene, a professar tal sistema dai principii, che hanno abbracciati. E come ingenuo e candido ch' egli è, la sua professione è anco più schietta di quella de' suoi compagni; e perciò io testè l' accusava di mancar di politica; perchè non so quanto possa giovare a rimettere in credito e in onore la rosminiana teorica il mostrare col fatto ch' essa conduce a una conseguenza così enorme, com' è il supporre che Iddio sia un sensibile, e che nella sensibilità risegga quella speciale eccellenza, per cui la visione conceduta ai beati si diversifica dalla nostra; il che è presso a poco, come un mio amico piacevolmente avvertiva, un concepire il paradiso dei Cristiani a foggia di quello di Maometto.

L'ENTE.

Tu dimentichi che Paolo ed io concediamo ai celesti la possessione intellettiva di Dio, come ideale.

LA FORMOLA.

Ma scompagnandola dalla intellezione di Dio, come reale, non privilegiate per questo verso i comprensori di alcun dono particolare; conciossiachè anche l' uomo terreno ha il potere di percepire intellettualmente l' idealità divina.

L' ENTE.

Basta bene che i beati apprendano per soprassello la divina essenza; il che io concedo, senza difficoltà.

LA FORMOLA.

Con che facoltà l' apprendono? Coll' intelletto o col senso?

L' ENTE.

Diciamo che l' apprendano coll' intelletto.

LA FORMOLA.

Siccome l' essenza, di cui parliamo, non è quella che chiamasi razionale, (la quale di comun consenso è nota anche a noi,) ma bensì l' essenza reale ed effettiva, se i sempiterni la conoscono coll' intelletto, ne segue che questa potenza è per sè sola atta nata ad apprendere il reale ; onde vien meno l' articolo capitale del tuo sistema, e la distinzione introdotta dal nostro Paolo fra il *Dio inteso* e il *Dio sentito*.

L' ENTE.

Orsù facciamo che l' essenza divina sia colta dal senso.

LA FORMOLA.

Dunque il senso, che riputato sinora per l' infima potenza dell' animo umano, è all' incontro la facoltà principe, ed eccede di gran lunga la virtù dell' intelletto, poichè afferra una cosa tanto nobile ed infinita, quanto è la divina essenza, negata all' acume intellettuale eziandio arricchito dei doni sovrani della gloria. E siccome egli è credibile che l' uomo somigli al suo Fattore per opera della potenza più eccelsa, onde venne privilegiato, se ne dee inferire che tal potenza non è l' intelletto, nè la ragione, ma il senso ; e che quindi Iddio non è l' Intelligibile e l' Intelligente, come si tenne per l' addietro, ma il Sensibile e il Senziente assoluto. Che se Iddio senziente non fosse, ma sólo intelligente, egli non potrebbe apprendere la propria essenza, e noi saremmo per questo rispetto più fortunati di lui. Avevo io il torto di affermare che il nostro Paolo, per troppo zelo a tuo riguardo, vince in opera di sensismo i sensisti eziandio più famosi ? Giacchè essi confondono l' intelletto col senso, ma niuno di loro, per quanto io mi sappia, si è immaginato di sovrapporre il senso all' intelletto, e di giudicarlo più nobile ed eccellente. Or credi tu che i filosofi ed i teologi siano per far buon viso a queste illazioni ?

L' ENTE.

A me poco importa il biasimo o la lode di cotestoro, e mi basta di essere d' accordo colla mia scuola.

LA FORMOLA.

Dovresti almeno cercare di accordarti col senso comune e colla buona logica. La sensibilità dei beati è ella sostanzialmente simile alla nostra o diversa?

L' ENTE.

Pogniamo che sia diversa; e come potria non essere, poichè comprende la realtà divina, negata alla nostra apprensiva?

LA FORMOLA.

Se essenzialmente differisce dal nostro sentir presente, ella è una potenza di natura disforme; poichè le facoltà si distinguono per l' essenza loro; laonde la sensibilità, che tu concedi ai celesti, non ha di comune colla nostra altro che il nome.

L' ENTE.

Sia pure, e che monta? Cotesta opinione non mi pare che sappia di eretico, onde io debba averne paura.

LA FORMOLA.

Certo non sa di eretico, e anch' io son di parere, che la sensibilità degli spiriti oltramondani sia differente dalla nostra; e mi affiderei di poter assegnare l' intima ragione di questo divario, senza dar nelle ipotesi e nelle chimere, se ciò fosse fattibile, senza premettere altre cose ed entrare in un prolisso ragionamento, che mi dilungherebbe dal presente proposito. Ma il nostro Paolo, affermando che i beati sentono Iddio, che per mezzo del senso ne fruiscono, e aggiugnendo che noi non possiamo goderne, perchè non ci è dato di sentirlo, come sentiamo i corpi e il nostro proprio animo, dee introdurre fra le due specie di sensibilità una convenienza e similitudine sostanziale; altrimenti il suo discorso non avrebbe alcun costrutto.

L'ENTE.

Ammettiamo, se vuoi, cotesta similitudine.

LA FORMOLA.

In tal caso non veggo perchè la sensibilità nostra, atta a gustare la realtà divina in quell'altro mondo, non possa gioirne eziandio in questo.

L'ENTE.

Tale difficoltà milita non meno contro il tuo sistema che contro il mio, perchè dando all'intelletto dei celesti il potere di apprendere la divina essenza negata a noi sulla terra, discorri appunto della facoltà intellettiva, come io della sensitiva.

LA FORMOLA.

Fra la mia sentenza e la tua corre un divario notabile. Io disdico alla mente umana quaggiù il potere di conoscere l'essenza increata, perchè le nego universalmente ogni virtù di apprendere le essenze reali; ma riconosco in essa le facoltà opportune per afferrare le sussistenze, le proprietà e le nature non meno in Dio che in sè medesima, nei corpi e negli esseri circostanti. Concedo poi ai beati spiriti la balla a noi interdetta di penetrar le essenze reali, così per opera dell'esplicamento e del perfezionamento palingenesiaco, proprio di chi si trova nello stato immanente ed è uscito del secondo ciclo creativo, come per un effetto peculiare e oltranaturale della potenza e liberalità divina. Tu all'incontro abiliti i sensi dell'uomo terreno a percepire la realtà contingente e gli stimi inetti a cogliere la necessaria; quando egli è contraddittorio che quella si conosca, senza di questa; conciossiachè una cosa contingente, che non si fonda nel necessario e nell'assoluto, manca di ragion sufficiente, ed è una cosa che non è cosa, una realtà che non è reale, e pugna seco medesima. Di più tu dai al senso dei comprensori la capacità di penetrare l'essenza reale del Creatore, mentre neghi a quello dei mortali la virtù di cogliere l'essenza effettiva delle creature e persino del proprio animo; cosicchè le tue asserzioni legano insieme arbitrariamente o fanno a zuffa le une colle altre. Laddove tutto quadra e armonizza nel mio sistema; imperocchè io spiego cogli stessi principii la condizione propria dell'animo umano nel tempo e fuori del tempo, accordando la psicologia terrena colla celeste, per quanto ci è dato di poggiar sì alto col rozzo e debole acume del nostro conoscimento.

L'ENTE.

Se l'economia rispettiva dei due stati, secondo il nostro Paolo, ti par difficile a concepire, avendo l'occhio all'animo umano solamente, essa

ti parrà chiara, riscontrandola colle perfezioni divine. Mi stupisce che non ti ricordi a questo proposito di ciò che hai detto e ripetuto tante volte ne' tuoi libri, la psicologia essere un libro chiuso, se non s' illustra coi dogmi ontologici.

LA FORMOLA.

Tu sei dunque capace di questo vero?

L' ENTE.

Capacissimo; onde puoi ritrarre quanto a torto mi abbi accusato d' impugnarlo o di metterlo in dimenticanza.

LA FORMOLA.

Se mal non mi appongo, tu alludi alle tre forme di Dio, che vengono ammesse dal Rosmini, e ti affidi di trovare in esse un bandolo ontologico, per districare la matassa scarmigliata delle facoltà dell'animo umano.

L' ENTE.

Appunto; e mi pare strano che, avendo letto il libro di Paolo, che cita un lungo squarcio epistolare ed inedito del nostro maestro, dove la famosa dottrina delle tre forme è chiaramente espressa, tu abbi d'uopo che io te la ricordi.

LA FORMOLA.

A dirti il vero, mio caro Ente, io ci ho pensato più volte; ma non osavo parlartene.

L' ENTE.

Forse perchè essa riesce troppo ardua e superiore al tuo intendimento?

LA FORMOLA.

Con mio rossore ti vo' confessare che non la intendo; perchè non so risolvermi a spiegarla in modo, che mal si accordi colle altre opinioni e colla nota ortodossia vostra.

L' ENTE.

Se la cosa è in questi termini, non mi stupiscè che abbi frantesa la psicologia e l'ideologia del mio maestro; giacchè egli è difficile il formarsi un concetto adequato delle varie facoltà dell'uomo, se altri già non conosce le forme divine, che loro corrispondono.

LA FORMOLA.

Vorresti di grazia dichiararmi succintamente quali siano coteste benedette forme, dalla cui ignoranza mi avveggo nascere la difficoltà radicale, che io provo a capire il tuo sistema?

L' ENTE.

Non potrei meglio soddisfare alla tua richiesta, che usando le stesse parole del Rosmini nel brano di lettera riferito dal mio Paolo. Il passo è lunghetto, ma aureo, e potrà servir di conclusione al nostro discorso. « Prima di tutto, » dice il maestro, « è da porre attenzione al « senso nel quale io uso il vocabolo *reale* o realità. Io mi accorgo che « molti intendono per cosa reale una cosa vera o veramente esistente. « Ma non è questo il senso che io aggiungo a quella parola. Il *reale* per « me non è che un *modo dell'essere*, non è l'essere stesso. Io sostengo « che l'essere identico è in tre modi o maniere diverse, che io denomino *ideale*, *reale*, *morale*. Lasciamo da canto il morale a fine di sem- « plificare il discorso; dico che l'essere identico si trova tanto nell'i- « dealità che nella realità, ma in altro modo. Sia dunque che l'essere « si prenda nella sua forma ideale, o che si prenda nella sua forma rea- « le, egli è verissimamente ed è sempre lo stesso essere. Convien dun- « que con somma diligenza meditare sulla diversità che ha l'essere in « queste due forme nelle quali si presenta, e nell'una delle quali non « è più nè meno che nell'altra. Una delle diversità estrinseche, per così « dire, che separa l'*essere ideale* dal *reale*, si è che l'essere ideale è sem- « pre *necessario*, laddove l'essere reale non è sempre necessario, ma « ora è contingente ora è necessario. È facile il dimostrare che l'essere « ideale è sempre necessario, sol che si faccia osservare che anche « l'idea del contingente è necessaria ed eterna. Ella vede dunque che, « secondo la mia maniera di parlare (dalla quale a dir vero non trovo « che si possa prescindere), quantunque l'essere ideale sia verissima- « mente ed anco necessariamente, non si può inferirne che sia reale; « giacchè sarebbe contraddizione il dire che ciò che è ideale è reale,

« o viceversa, essendo queste due forme incomunicabili, o a dir meglio
« inconfusibili. »

« Ella mi domanderà qual sia il carattere che distingue queste due
« forme l'una dall'altra. Rispondo, che queste forme si distinguono co-
« me l'*idea* si distingue dal *sentimento*, o sia che il carattere dell'essere
« ideale è quello di *far conoscere* semplicemente senza aver alcun'altra
« azione di sorta alcuna; quando il carattere dell'essere reale è quello
« di *agire* producendo o modificando il sentimento. Ancora: l'essere
« reale è sempre *soggettivo*, e l'essere ideale è sempre *oggettivo*: l'og-
« getto si può unire col soggetto, anzi si deve; ma non si può mai
« confondere con esso. Avverta che per me un soggetto è sempre un
« sentimento, e il reale è sempre anch'esso il sentimento, o ciò che *agi-*
« *sce nel sentimento*: l'idea non è mai un sentimento, e qualora si vo-
« glia dire che modifichi il soggetto che la intuisce e produca in esso
« qualche sentimento, tuttavia questa modificazione di natura sua pro-
« pria, distinta da tutte le altre, non è l'idea. Del resto, ripeto, che nel-
« l'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale vi è,
« o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità: le sole for-
« me, i modi soli si escludono, il contenuto di esse è l'essere identico [1]. »

LA FORMOLA.

Hai finito?

L'ENTE.

Ho finito. Che te ne pare?

LA FORMOLA.

Ben dicevi che cotesto passo può servire a conchiudere il nostro di-
scorso.

L'ENTE.

Poverina, tu sei mortificata: la metafisica del sommo filosofo ti sbi-
gottisce, e ti fa arrossire e disperare de' tuoi sofismi.

LA FORMOLA.

Mi dispiace veramente per l'onore del tuo maestro ch'egli abbia
scritte tali cose e che Paolo si sia indotto a stamparle.

[1] *Ap.* BARONE, *Lett.*, p. 21, 22.

L' ENTE.

Tu burli, Formola.

LA FORMOLA.

Parlo col miglior senno del mondo. Egli è doloroso il vedere che dopo quanto si è scritto per aprir gli occhi alla vostra setta sulle assurde e funeste conseguenze del sistema da lei professato, il capo di essa, invece di correggere o purgare e giustificare le proprie opinioni, faccia una professione di panteismo così schietta e solenne, che io ne indormo i più arditi fautori delle moderne scuole germaniche. E poichè il tuo Paolo, invece di occultare e dissimulare una tal professione di fede, se ne compiace, l'ostenta, la divulga e la stampa, quasi per mettere il colmo alla riputazione filosofica e teologica del suo maestro, io mi risolvo che le vostre preoccupazioni siano oggimai senza rimedio.

L' ENTE.

Ih! ih! non tanta furia. Trattandosi di un'accusa sì grave, noi non siamo obbligati a crederti sulla tua parola.

LA FORMOLA.

Vorrei bene che i miei detti in questo caso fossero men chiari e meno giustificati da quelli del tuo maestro. Dimmi: il panteismo non consiste nell'immedesimare coll'essenza divina la sostanzialità delle cose create, considerando l'essere come unico ed identico universalmente, e collocando la moltiplicità e varietà dei fenomeni nei soli modi e nelle forme di quello?

L' ENTE.

Bene; e ciò mostra appunto che il Rosmini si scosta le mille miglia dai panteisti, poichè egli non ammette una sostanza unica.

LA FORMOLA.

Se non ammette una sostanza unica colle parole dello Spinoza, egli la riconosce con quelle dei panteisti alemanni, che sostituiscono la voce di *essere* a quella di *sostanza*. Imperocchè egli afferma che *l'essere è identico*; che *si trova tanto nell' idealità, che nella realità*, *ma in altro*

modo; che *sia che l' essere si prenda nella sua forma ideale*, *o che si prenda nella sua forma reale*, *egli è verissimamente ed è sempre lo stesso essere*; e via discorrendo per tutto il brano da te allegato. Non credo che Federigo Schelling, l' Hegel e i loro consorti abbiano giammai trovate locuzioni più efficaci e calzanti per esprimere il loro panteismo.

L' ENTE.

L'essere unico, di cui parla il Rosmini, è solo l' ente possibile e indeterminato; e tale non è la sostanza; la quale viene definita da lui *quella energia*, *per la quale gli esseri attualmente esistono* [1].

LA FORMOLA.

Tal è appunto, al parer suo, l'essere indeterminato e generalissimo. « Noi possiamo, » dic'egli, « pensare *l' energia*, per la quale esistono « gli esseri in generale; cioè senza pensare nessun essere particolare, « ma un essere meramente possibile qualunque, non fissandogli deter- « minazione alcuna, e solo avendo presente la possibilità che l'essere « in universale sia determinato in quel modo che è necessario, perchè « egli esista: questa è l' idea di *sostanza in universale* [2]. » Tu vedi adunque che *sostanza in universale* ed *essere*, secondo il tuo maestro, sono sinonimi.

L' ENTE.

Bene; che importa? Purchè egli distingua in particolare la sostanza increata dalla creata, com'egli fa in mille luoghi delle sue opere. Il dire che la sostanza in universale, la sostanza generale, indeterminata, comunissima, sia unica, non è sentenza propria dei panteisti, poichè è comune a tutti i logici.

LA FORMOLA.

I logici, quando affermano che la sostanza indeterminata è unica, intendono per essa una mera astrazione; il che non si può fare da' tuoi seguaci, senza incorrere nella nota di scetticismo e di nullismo. Imperocchè il vostro essere indeterminato e comune, essendo l' unica base di tutte le nostre cognizioni, non si può annoverare alle semplici astrattezze, senza aprir l' adito a un dubbio assoluto. Perciò, se ti cale di non essere scettico e nullista, tu devi dire che la sostanza indetermi-

[1] *Nuovo Saggio*, tom. II, pag. 157.
[2] *Ibid.*, pag. 158, 159

nata e universale è una cosa indipendente da ogni spirito finito, necessaria, assoluta, di cui gli esseri particolari sono altrettante determinazioni; che essa è una potenza eterna, infinita e apodittica, che si attua e concretizza finitamente e temporalmente nelle varie parti del creato. Ora questa è a capello la dottrina dei più celebri panteisti antichi e moderni, cominciando da Capila, dagli Svabavichi, dalle altre scuole bramaniche e buddistiche, fino agli Schellingiani e agli Egelisti. L'essenza infatti del panteismo consiste nel far precedere, riguardo all' ordine ontologico e assoluto, la potenza all' atto, che è quanto dire il possibile al reale, l' iniziale al compiuto, l' indeterminato al determinato; secondo il dogma capitale del Rosmini; il quale, introducendo una tale inversion di concetti nella logica e nella psicologia, non si avvide che gli si rendeva impossibile lo sbandirla da Dio e dall' universo. Che se vuoi sottrarti a tale necessità, senza dismettere la teorica dell' ente possibile, ti è forza predicare che questo ente è una mera astrattezza, come fanno in effetto i tuoi partigiani, quando sono più sollceiti di purgarsi dalla taccia di panteismo, che di non parere scettici e nullisti. Ma il tuo maestro non può anco avere questo misero rifugio nel passo allegato; perchè ivi, dicendo che le realtà necessarie e contingenti sono semplici modi e forme dell' essere identico, intende sotto questo nome non un semplice astratto, ma l' entità obbiettiva delle cose, ed esprime in termini poco diversi la spinoziana sentenza, che vi ha una sostanza unica, di cui tutte le cose sono attributi o modificazioni. La quale sostanza è Dio, secondo la scuola del Rosmini; onde il tuo apologista più volte citato, dice espressamente che « la forma di « essere *ideale* sussiste in Dio, insieme colla forma *reale* e colla *mora-* « *le*, ma queste tre forme si rimangono in Dio inconfusibilmente di- « stinte [1]. »

L' ENTE.

Lo Spinoza e gli altri panteisti, escludendo la moltiplicità delle sostanze, negano eziandio la contingenza delle cose finite e dicono che *tutto* è necessario; laddove il mio maestro insegna che « una delle di- « versità estrinseche che separa l' essere ideale dal reale si è che l'es- « sere ideale è sempre necessario, laddove l'essere reale non è sempre « necessario, ma ora è contingente, ora è necessario [2]. » Come mai una tal distinzione può accordarsi coll' essenza del panteismo?

LA FORMOLA.

L' accordo è facilissimo, quando sotto nome di necessità e di contin-

[1] *Lettere di un Rosminiano*, p. 111.
[2] *Ap.* BARONE, *Lett.*, p. 21.

genza s' intendono due semplici *modi* e due proprietà meramente *estrinseche* dell' essere unico, come fa il Rosmini. Il quale, avendo stabilito che il reale è una mera forma dell' essere, e soggiugnendo che vi sono due spezie di realtà, l' una delle quali è necessaria e l' altra contingente, viene a considerare la necessità e la contingenza come due modi della realtà, nella stessa guisa che tiene essa realtà per una forma dell' essere unico ed identico. La necessità e la contingenza sono dunque verso la realtà ciò che questa è verso l' essere unico; come, giusta lo Spinoza, i vari fenomeni sono modi degli attributi e questi appartengono all' unica sostanza. Il divario che corre, a tuo giudizio, fra la necessità e la contingenza, non riguarda dunque la sostanza o sia l' essere, che è identico sotto amendue quelle forme, ma solo le forme medesime, e quindi non può essere essenziale ed intrinseco, ma unicamente *estrinseco*, come il Rosmini dichiara, ed accidentale. Or credi tu che i panteisti non ti facciano buono un tal divario, quando essi pure son costretti ad ammetterlo, distinguendo la sostanza dai modi e la realtà dalle apparenze? Non si può altrimenti cansare questo sistema, che considerando la necessità come dote, non *estrinseca*, ma intrinseca ed essenziale dell' Ente assoluto, e quindi l' universo, come un complesso di sostanze contingenti, che numericamente e specificamente si distinguono dalla sostanza necessaria e increata.

L' ENTE.

Io non veggo come, stando ne' miei principii, non si possa ammettere la distinzione, di cui favelli.

LA FORMOLA.

Si può ammettere nei modi e nelle forme, a uso dei panteisti, ma non in altro; e mi è facile il provartelo, cominciando dalla distinzione numerica. Per qual cagione le sostanze create si distinguono numericamente fra loro?

L' ENTE.

Perchè hanno una natura diversa.

LA FORMOLA.

Ciò non accade sempre, perchè spesso sono connaturali; e in tal caso ti chieggo su che si fondi la distinzione?

L' ENTE.

Si fonda sui loro limiti. Così, pogniamo, una rosa si distingue numericamente da un' altra rosa, perchè sebbene specificamente identiche, ciascuna di esse è finita e ristretta dentro certi termini.

LA FORMOLA.

La differenza specifica e i limiti sono dunque i due principii della distinzione numerica delle sostanze. Il secondo di questi principii è egli applicabile a Dio?

L' ENTE.

No, perchè Dio è infinito.

LA FORMOLA.

Egli però non può distinguersi numericamente dalle sostanze create, se non in virtù della differenza specifica. Ora il Rosmini nega espressamente questa differenza, poichè dice che l' essere è identico, e che l' idealità e la realtà, la necessità e la contingenza, sono semplici forme *estrinseche* dell' essere uno e semplicissimo. Dunque, a senno del tuo maestro, Iddio non si distingue dalle altre sostanze nemmeno numericamente.

L' ENTE.

Altro è l' essere, altro è l' essenza. Il Rosmini non si lascerà mai indurre a concederti che l' essenza di Dio e delle cose create sia identica; onde, restando in piedi la distinzione specifica, la numerica non correrà alcun pericolo.

LA FORMOLA.

Potrei provarti con molti testi delle opere rosminiane che essenza ed essere nel vostro sistema sono tutt' uno. Ma non ho bisogno di ricorrere a tali citazioni, poichè nel brano di lettera riferito dal nostro Paolo, il Rosmini afferma espressamente la medesimezza di quelle due cose, dicendo « che nell' ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la real-
« tà; e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell' ideale, meno la
« idealità: le sole forme, i modi solo si escludono, il contenuto di esse

« è l'essere identico [1] ». Tu vedi adunque che l'*essere identico* comprende *il contenuto* e tutto ciò che si trova sotto i vari modi del reale e dell'ideale, salvo i modi medesimi; e che però abbracciando nella identità propria anco l'essenza, non può correre per questo rispetto alcun divario fra Dio e le creature. E mancando la differenza specifica, vien meno eziandio la distinzione numerica, come abbiamo veduto.

L'ENTE.

Mi si fa duro a credere che il numero dipenda dall'essenza delle cose, quando tanti esseri si trovano numericamente diversi, che pur hanno la stessa natura.

LA FORMOLA.

Gli esseri connaturali, come ti ho detto, possono differenziarsi numericamente, perchè dotati di un'individualità finita; ma Iddio, essendo infinito, non può distinguersi di numero e di sussistenza individuale dalle altre cose, se non se ne distingue anco di essenza. E perciò tutti i filosofi, dal Rosmini e dai panteisti in fuori, collocano nell'essenza l'infinito intervallo, che divide Iddio dalle sue fatture; e non troverai un solo scrittore ortodosso, che ti faccia buona una sentenza tanto strana, quanto è l'asserire che *il contenuto* di Dio e del mondo sia *identico*, e che fra l'uno e l'altro non corra altro divario, che quello dei *modi* e delle *forme*.

L'ENTE.

Non si potrebbe dire che l'essenza di Dio risiede nella sua realtà necessaria, differentissima dalla contingente, e quindi bastevole a interporre fra Dio e il mondo quella differenza che andiamo cercando?

LA FORMOLA.

Ognuno potrebbe dirlo per avventura, da te in fuori, poichè tu consideri la realtà necessaria, come una mera *forma estrinseca* dell'essere e non come il suo *contenuto* e la sua essenza.

L'ENTE.

E che importa che sia *estrinseca*, purchè sia propria? Fa tuo conto che il Rosmini, attribuendo all'essere identico le tre forme dell'idea

[1] *Ap.* BARONE, *Lett.*, pag. 22.

del *reale* e del *morale*, intenda per *reale* la sola realtà necessaria, non la contingente; e tutto correrà a meraviglia.

LA FORMOLA.

Non posso far questo conto, perchè il Rosmini medesimo me lo divieta. Imprima, se la realtà contingente fosse esclusa dalla seconda forma, ella sarebbe rimossa eziandio dall'essere; e in tal caso sarebbe nulla; giacchè il Rosmini piglia il vocabolo di *essere* nel senso più universale, considerandolo come il ricetto di ogni cosa e di ogni forma. In secondo luogo, il discorso del tuo autore non avrebbe senso, se il reale, come forma dell'essere, non contenesse, oltre il necessario, eziandio il contingente; imperocchè, dopo stabilito che il reale semplicemente è una forma dell'essere distinta dall'ideale, egli avverte che una delle *diversità estrinseche, che separano l'essere ideale dal reale, è che l'essere ideale è sempre necessario, laddove l'essere reale, ora è contingente, ora è necessario*. Dunque il reale, che *è ora contingente, ora necessario*, è lo stesso reale, che è una forma dell'ente; e però la contingenza e la necessità hanno verso di esso reale la stessa attinenza delle specie verso il genere loro. Quindi è pure che le differenze interposte fra il reale necessario e il contingente sono chiamate *estrinseche;* come quelle, che non toccano l'intrinseca natura e l'essenza dell'essere identico. Finalmente, quando il Rosmini afferma che *nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà, e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno l'idealità*, e conchiude che *il contenuto* di tali *modi* o *forme è l'essere identico*, egli parla del real contingente non meno che del necessario; tanto più che nel periodo precedente avea detto in termini espressi: « per me un soggetto è sempre un sentimento, e il reale « è sempre anch'esso il sentimento o ciò che *agisce nel sentimento.* »

L'ENTE.

Quest'ultima clausula mi farebbe quasi credere che ivi si parli solo della realtà contingente e creata.

LA FORMOLA.

Sarei d'accordo teco, se il contesto lo comportasse, perchè anche a me piacerebbe di poter salvare il tuo maestro da una sentenza così enorme, qual si è l'asserire che l'Ente assoluto sia un sensibile. E questo non è il solo gioiello di tal sorta, che si trovi nel passo allegato; perchè poco prima ci si legge che *l'essere reale è sempre soggettivo*; dove

la voce *sempre* e il processo del discorso mostrano pure che si parla della realtà necessaria non meno che della contingente. Se adunque *l'essere reale è sempre soggettivo*, e se *un'oggetto è sempre un sentimento*, ne segue che Iddio è un mero soggetto, invece di essere l'obbiettività suprema, e che egli è un sentimento, e non l'Idea assoluta; due corollari, che otterrebbero, credo, il plauso di tutti i panteisti del mondo e specialmente di Amedeo Fichte.

L'ENTE.

A ogni modo non mi sembra equità, nè discrezione, il far giudizio delle dottrine di un illustre autore da uno squarcio di lettera famigliare, mandato al palio forse con troppo zelo da un suo affezionato. Ben saj che gli scrittori grandi, ingolfati in profondi pensieri e tutti intesi alla composizione e alla lima delle loro opere, non pongono molta attenzione nelle epistole, che mandano agli amici; sovrattutto, se per sopraccarico son frastornati dai negozi, come accade appunto al mio maestro; il quale cominciò ad essere occupatissimo e impedito di scrivere, da che tu mettesti penna in carta per confutarlo.

LA FORMOLA.

Mi farei coscienza di giudicare dei sentimenti del Rosmini da poche pagine di uno scritterello privato, se le conclusioni espressevi non procedessero logicamente dai principii contenuti e dichiarati in tutti i suoi libri. Tu non ignori che l'accusa mossa al sistema rosminiano di condurre al panteismo non è nuova nella mia bocca; e che niuno de' tuoi l'ha finora purgata od indebolita.

L'ENTE.

Dato e non conceduto che cotesta imputazione abbia qualche fondamento, io ti dico che, se a te dispiace il panteismo, a me non gusta punto la sofistica, e l'usanza di quei logici balzani, che saltano di palo in frasca, e non sanno, ragionando, tenersi nello stesso solco. Ora tale, Formola mia bella, (sia detto con tua pace,) mi pare il tuo costume: perchè in vece di stare in proposito e discorrere delle forme divine, mi vai rompendo il capo col panteismo, che ha tanto da fare col nostro tema, quanto i liofanti colle bertucce.

LA FORMOLA.

Ella è appunto la teorica delle tre forme, che mi mosse ad accusarti

di panteismo, come quella che mi pareva fondata nei pronunziati di questo sistema, o almeno atta a condurvi necessariamente. Tanto che mi sembrava che, ricorrendo a una falsa ontologia per corroborare una psicologia mendosa, tu venissi ad accrescere il male, invece di rimediarvi; se già la natura medesima del partito, a cui ti appigli, non giovasse più di ogni altro argomento per aprir gli occhi a coloro che ti danno retta. Ma così, discorrendo, io mi sono forse ingannata; e ora mi risolvo che nell'attribuirti la dottrina delle tre forme, io mi son male apposta.

L'ENTE.

Perchè?

LA FORMOLA.

Perchè tal dottrina non quadra co' tuoi principii, ed è un gherone o una toppa.

L'ENTE.

Come?

LA FORMOLA.

Metterei pegno che, quando il tuo maestro immaginò la sua psicologia o ideologia che vogliam dire, non pensava ancora alle tre forme; e che il capriccio di cucire questa pezza o frangia al suo sistema gli toccò solo allorchè si accorse che una teorica delle idee, per far buona figura e venire in credito, ha mestieri di un fondamento ontologico. Onde non sapendo trovar meglio, ricorse a quelle benedette forme, e le appiccicò alla propria dottrina, come Iddio tel dica.

L'ENTE.

Tu sei temeraria a giudicare così leggermente dei pensieri di un gravissimo autore.

LA FORMOLA.

Muterò parere, se mi mostri come si possano ammettere in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, quando abbiamo l'idea di una sola di esse.

L' ENTE.

Vuoi dire che la sola forma da noi conosciuta è quella, che il Rosmini chiama ideale, essendo essa l'unico oggetto della nostra mente; cosicchè delle altre due forme non possiamo avere concetto alcuno.

LA FORMOLA.

Appunto.

L' ENTE.

Rispondo che noi conosciamo la forma reale e la morale per opera della ragione e del discorso.

LA FORMOLA.

La ragione e il discorso ci possono benissimo insegnare che Iddio è dotato di moralità e di sussistenza, senza che punto ne seguiti tali proprietà divine essere realmente distinte dall' idealità, che le accompagna. Anzi il contrario è certo; perchè non si può ammettere in Dio alcuna distinzione reale, in quanto Egli è naturalmente conosciuto o conoscibile. Che se tu vuoi introdurre una distinzione di tal sorta fra l' idealità, la sussistenza e la moralità divina, non potrai fermarti a queste tre forme e dovrai ammetterne tante, quanti sono i divini attributi, non essendovi alcuna ragione plausibile, che militi a pro delle une piuttosto che degli altri; giacchè la realtà e la moralità ti son note solo raziocinalmente, come le altre perfezioni assolute; onde non puoi credere che quelle e non queste si distinguano effettualmente fra loro e dalla forma ideale, che sola fra tutte è conoscibile per sè stessa.

L' ENTE.

Tu che sei così vaga di appuntare l' ortodossia degli altri, dovresti guardarti meglio di porre in compromesso la tua propria. Imperocchè non puoi ignorare che la fede c' insegna trovarsi in Dio tre persone realmente distinte; e quindi non devi meravigliarti, se il mio maestro ammette in Lui alcune forme distinte allo stesso modo, e le riduce del pari al numero ternario.

LA FORMOLA.

Le tre forme rosminiane sono elle identiche alle tre persone divine o diverse?

L' ENTE.

Pogniamo che siano diverse; ma le ragioni, che militano per queste, possono ben valere eziandio per quelle.

LA FORMOLA.

Se fossero identiche, ne seguirebbe che il mistero più augusto della nostra fede sarebbe conoscibile e dimostrabile col solo lume razionale; il che non si accorda col sentimento dei teologi più autorevoli, nè colla tradizione cristiana.

L' ENTE.

Non te lo nego; e tu calunnieresti il Rosmini a supporre ch' egli possa ripugnare, filosofando, a quella doppia norma, e voglia confondere la teologia colle inchieste filosofiche.

LA FORMOLA.

Se le tre forme divine, che la ragione ci addita, sono diverse dalle persone, che la fede ci rivela, ne segue che si debbono ammettere in Dio sei cose distinte; sentenza inaudita in filosofia, come in religione.

L' ENTE.

E ancorchè fossero di più, che monta? Hai tu paura che Iddio non possa contenerle nel suo seno? Non sai tu ch' egli è infinito?

LA FORMOLA.

Appunto perchè Egli è infinito, dee escludere il numero ed essere perfettamente uno, non solo quanto alla natura, ma eziandio in ordine agli attributi razionalmente conoscibili. La sola distinzione reale, che in Dio si trovi, appartiene al giro inescogitabile delle persone, fondato negli arcani della divina essenza; la quale essendo sovrintelligibile a rispetto nostro, tuttociò che la concerne ci è solo conto so-

vrannaturalmente, e non può essere discusso, nè definito dalla ragione. Ma se tu applichi questo concetto agli attributi razionali, devi moltiplicare le forme realmente distinte, secondo il numero di essi attributi; e in tal caso, oltre che ripugni a te medesimo e annulli l'ipotesi delle tre forme, allargando le loro prerogative alle altre perfezioni divine, vieni a pronunziare una sentenza, che parrà ridicola ai filosofi ed empia ai teologi, non solo ortodossi, ma di tutte le sette, e ai triteisti medesimi, che ti avranno per troppo largo, anzi per prodigo, in questo proposito.

L'ENTE.

Io non voglio far ridere, nè scandalizzare nessuno; laonde per evitare cotesto doppio rischio, senza dismettere le tre forme predilette del mio maestro, dirò che esse sono identiche alle persone divine.

LA FORMOLA.

Dubito che, così facendo, per fuggire un pericolo, tu non incorra in un altro ancor più grave del primo. Imperocchè, oltre al convertire un mistero religioso in un teorema filosofico, tu spianti questo mistero sacrosanto, e con esso tutta la nostra fede.

L'ENTE.

Oh! oh! gran cosa mi dici; e ci vorranno altro che ciance a provarla.

LA FORMOLA.

Credo di poterla provare in modo, che non ammetta replica. Dimmi: non è egli articolo di fede che le tre persone divine sono reali, come reale è la distinzione, che corre fra esse?

L'ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Se non reali, ne segue che non sono semplicemente possibili.

L' ENTE.

No certo.

LA FORMOLA.

Dunque, pogniamo, la seconda di tali persone, cioè il Verbo, è un Verbo sussistente e reale, non un Verbo possibile.

L' ENTE.

Chi può dubitarne, se è cristiano e cattolico?

LA FORMOLA.

Fra le tre forme del tuo maestro, qual è quella, che risponde al Verbo divino?

L' ENTE.

La forma ideale: il Rosmini lo accenna in molti luoghi delle sue opere [1].

LA FORMOLA.

La forma ideale è anch' essa reale?

L' ENTE.

Non pare che possa essere.

LA FORMOLA.

Di' pure francamente che non lo è, nè può esserlo, secondo il tuo maestro; altrimenti farebbe tutt' uno colla forma reale e non si distinguerebbe da essa. E se non è reale, non è sussistente; poichè realtà e sussistenza sono sinonime. Dunque, se il Verbo divino è identico alla forma ideale del Rosmini, esso manca della realtà, e non è un Verbo sussistente, ma solo un Verbo possibile. E siccome ogni qual volta si tratta di uno spirito, personalità e sussistenza sono eziandio sinonime, ne segue che il Verbo divino, al parer tuo, non è pure una persona.

[1] Specialmente nell' Esame del Rinnovamento del Mamiani, *passim*.

L'ENTE.

Che cosa sarà egli dunque?

LA FORMOLA.

Tu dovresti saperlo, poichè fai seco una cosa sola, e sei una mera forma, una cosa, che *non sussiste fuori della nostra mente.*

L'ENTE.

Il tuo raziocinio correrebbe diritto, se il mio maestro, collocando il Verbo nella forma ideale di Dio, credesse che questa abbia in sè medesima le imperfezioni, che l' accompagnano nel conoscimento umano. Fa tuo conto che la forma ideale possegga una sussistenza sua propria, che la determina, e che in tal determinazione, oggetto di fede, non di ragione nè di raziocinio, risegga appunto la personalità del Verbo e le altre proprietà, onde abbiamo notizia, per opera della parola rivelata e ortodossa. Il che giova anco a chiarirti quanto t' inganni, accusandoci di ridurre questo santo misterio a un teorema filosofico; giacchè l' imputazione sarebbe solo fondata, quando pretendessimo di cavare dal lume razionale la nozione concreta ed esatta di tutti i particolari di quello, e segnatamente della sussistenza ipostatica della seconda persona divina.

LA FORMOLA.

Tu dici adunque che la forma ideale di Dio, nella quale collochi il Verbo, è anco sussistente, benchè tal sussistenza non ci sia razionalmente conta; e che quindi la seconda persona divina è un Verbo effettivo, non un Verbo possibile.

L' ENTE.

Sicuro.

LA FORMOLA.

Se è sussistente, dee anco essere reale; poichè realtà e sussistenza sono sinonimi.

L' ENTE.

E però eziandio personale; giacchè sussistenze ed ipostasi tornano a un medesimo, o almeno sono indivise l' una dall' altra. Aggiungi che, se la forma ideale non partecipasse della realtà, essa non potrebbe distinguersi *realmente* dalle altre due forme, come noi affermiamo; conciossiachè la realtà della distinzione importa quella della cosa distinta.

LA FORMOLA.

Cotesta distinzione reale in che risiede?

L'ENTE.

Che domanda mi vai facendo? Io non ti capisco.

LA FORMOLA.

Siccome due cose non possono distinguersi specificamente fra loro, se non in virtù di qualche nota propria di ciascuna di esse e non comune ad entrambe, nè comunicabile, senza distruzione della loro essenza, ti chieggo in che consista la nota specifica, per cui la forma ideale dalla reale si distingue?

L' ENTE.

Consiste nella idealità; imperocchè il mio maestro dice espressamente nel luogo, che ti ho recitato, che *nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell' ideale, meno l' idealità.*

LA FORMOLA.

L'idealità dunque è l'essenza della forma ideale, ed è incomunicabile alla forma reale.

L' ENTE.

E perciò la forma reale, non potendo diventare ideale, non può essere oggetto immediato del nostro intuito, e non ci è dato di apprenderla, se non per via di raziocinio. Tu vedi come tutte le parti della nostra dottrina s' intrecciano insieme mirabilmente.

LA FORMOLA.

Ma se l'idealità è l'essenza dell'ideale, la realtà dee essere l'essenza del reale; e quindi essa dee aversi per incomunicabile all'ideale, come l'idealità è incomunicabile al reale. Tu taci, Ente? Del resto, non occorre qui che tu parli; il linguaggio del maestro essendo chiarissimo.

L'ENTE.

Tu vuoi dunque inferirne che il Rosmini escluda assolutamente dalla forma ideale ogni realità.

LA FORMOLA.

Non ho bisogno d'inferirlo, poichè il tuo autore lo afferma, dicendo *che nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà*, come *nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità*. E già prima avea detto che « quantunque l'essere ideale sia verissimamente ed an-« co necessariamente, non si può inferirne che sia reale; giacchè sareb-« be contraddizione il dire che ciò che è ideale è reale, o viceversa, es-« sendo queste due forme incomunicabili o a dir meglio inconfusibili. » Se adunque la realtà non può comunicarsi alla forma ideale, senza *contraddizione*, tu non puoi ricorrere al mistero per attribuire a essa forma ideale, cioè al Verbo, una realtà, che ripugnerebbe e distruggerebbe la sua natura; onde ti è d'uopo risolverti a credere in un Verbo possibile, conforme all'invito, che ricevesti alcuni anni sono, da un razionalista moderno [1]. Il quale invito non era perciò uno scherzo, come tu avesti allora viso di credere, ma venne suggerito al personaggio, che te lo fece, dal logico indirizzo de' tuoi principii filosofici.

L'ENTE.

Orbè, diciamo che l'incomunicabilità del reale verso l'ideale abbia luogo soltanto nell'ordine delle cognizioni, e la sussistenza del Verbo divino verrà salvata. Imperocchè, a tal ragguaglio, il verbo sarà reale, e potremo esser certi della sua realtà per opera della rivelazione, benchè essa non sia apprensibile dalle forze naturali del nostro intelletto.

LA FORMOLA.

Oltre che cotesta distinzione dell'ordine delle cognizioni da quello

[1] Vedi il tomo primo di quest'opera, pag. 329, 330.

delle cose è assurda per molti rispetti, come abbiamo veduto, e nel caso presente ripugna al contesto del passo da te riferito; tu non puoi valertene per cansare l'inconveniente accennato, senza incorrere in un altro non meno grave, e cadere, come dice il proverbio, dalla padella nella brace.

L' ENTE.

Qual è cotesto inconveniente?

LA FORMOLA.

Lo troverai da te stesso, senza lungo discorso. Non è articolo di fede, che le tre persone divine si distinguono realmente fra loro, e che quindi tal distinzione ha luogo nell' ordine delle cose e non solo in quello delle idee?

L' ENTE.

Niuno può dubitarne, se non è Sabelliano. E vedi che il mio maestro, (il quale, come sai, è l' ortodossia in persona), stabilisce formalmente che l' ideale e il reale sono *incomunicabili e inconfusibili*.

LA FORMOLA.

Sono essi tali nel giro delle cose o solamente in quello delle cognizioni?

L' ENTE.

Sono tali nel giro delle cose, poichè la distinzione delle persone dine è reale e non razionale.

LA FORMOLA.

In che si fonda cotesta impossibilità effettiva di confusione e di counicanza fra il reale e l' ideale?

L' ENTE.

Si fonda in ciò, che *sarebbe contraddizione il dire che ciò che è ideale è ale; perchè nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà, e nel zle vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità.*

LA FORMOLA.

Cotesto, mio caro Ente, secondo l'ultima tua conclusione, è vero soltanto nell'ordine delle cognizioni e non in quello delle cose; perchè, se in questo eziandio si verificasse, ne seguirebbe che il Verbo divino non è una persona reale, ma solo una persona possibile. Dunque la distinzione delle forme o persone divine, e le note per cui esse *sono incomunicabili e inconfusibili*, non sono reali e effettive, ma apparenti, e hanno solo rispetto al nostro conoscimento.

L' ENTE.

Se il mio maestro in filosofia, il quale è altresì un solenne teologo, fosse qui presente, non avrebbe fatica alcuna a risolvere i tuoi cavilli. Ma io, come ti ho detto a principio, fo professione soltanto di filosofia, e non m' intendo di sottigliezze teologiche.

LA FORMOLA.

I cavilli e le sottigliezze devi imputarli al tuo precettore, che contro la natura dei concetti e delle cose vuol disgiungere l' inseparabile, sequestrando il reale dall' ideale, e confondere l' incompatibile, immedesimando le persone divine, conte per sola rivelazione, con certe perfezioni di Dio razionalmente conosciute. Ora queste due asserzioni, oltre all' esser false e assurde in sè stesse, e tanto aliene dalla buona filosofia quanto dalla teologia ortodossa, si contraddicono ed annullano reciprocamente; essendo privilegio dell'errore il ripugnare, non che al vero, a sè stesso, e l'essere in guerra cogli altri errori e con tutto lo scibile. Io sfido il tuo maestro e tutta quanta la sua scuola a risolvere il dilemma seguente. O l'ideale e il reale sono veramente *incomunicabili e inconfusibili*, tantochè l'una forma si distingua realmente dall'altra, e in tal caso il Verbo divino, immedesimato dal Rosmini colla forma ideale, escludendo affatto la realtà, non è altro che un Verbo possibile; ovvero il Verbo divino è una persona sussistente, e quindi la forma ideale che lo costituisce, partecipa alla realtà, e in tal presupposto il reale e l' ideale non sono davvero *incomunicabili e inconfusibili*, non si distinguono fra loro realmente, e la distinzione, che corre fra le persone divine, non è reale, obbiettiva, indipendente dallo spirito nostro, secondo il dogma cattolico, ma razionale, subbiettiva, apparente, giusta l'opinione eretica dei Sabelliani. E avverti che questo non è il solo conseguente assurdo ed eterodosso della rosminiana teorica, in ordine

al dogma più venerando della nostra fede; giacchè, dovendosi a tenore di quella rimuovere dal reale ogni idealità, come ogni realtà viene esclusa dall' ideale, ne seguirebbe che la persona increata, in cui s' immedesima la forma reale, non sarebbe intelligibile verso sè stessa, nè verso le altre persone consustanziali e coeterne. Così, pogniamo, il Padre, escludendo assolutamente l' ideale, come il Verbo esclude assolutamente il reale, non sarebbe intelligibile nè riguardo a sè medesimo, nè rispetto alle altre due ipostasi seco unite nel divino consorzio. La stessa sorte toccherebbe alla terza persona divina; la quale, non essendo reale nè ideale, (altrimenti si confonderebbe colle altre due,) sarebbe costituita in peggior condizione di tutte, se non avesse per compenso la forma morale, come un bene e un privilegio suo proprio. Ed eccoti da ciò derivare un'altra conseguenza bellissima, e inaudita finora a tutti i cattolici; cioè le morali perfezioni non essere comuni a tutte le persone divine, ma proprie di una solamente; giacchè, se la *forma morale* non versasse in tali perfezioni, non so che cosa potrebbe essere. Il Rosmini adunque ci presenta in fine in fine, come oggetto della nostra fede, un Padre e uno Spirito, che sono inintelligibili a sè stessi ed altrui, e quindi ciechi e non intelligenti, poichè intelligibilità e intelligenza sono correlative e inseparabili; un Verbo e uno Spirito, che non sussistono e sono prettamente possibili; e per ultimo un Padre e un Verbo, privi di moralità e però di volere e di arbitrio, come quelli che non si possono meglio disgiungere dalla forma morale, che l' intelligenza dall' intelligibile. Che se per sottrarsi alle logiche inferenze di questi pronunziati, il tuo maestro ammette una comunicazione reciproca delle tre forme fra le varie persone divine, egli annulla la distinzione loro e riesce al Sabellianismo. Tu vedi adunque, mio caro Ente, che non aveva il torto chi ultimamente scriveva *essere fuor di dubbio che l'annullamento del dogma della Trinità divina è un corollario logico del Rosminianismo* [1]; sentenza, che fece stridere alcuni de' tuoi, ma che non è però manco vera e irrepugnabile.

L' ENTE.

A ogni modo il mio maestro non è sindacabile della sua dottrina teorica filosofica su questo articolo, poichè egli non ha fatto altro che prendere le orme di molti valorosi ingegni, antichi e moderni, la cui ortodossia è irreprensibile. Se tu fossi così versata in teologia, come presumi di essere, sapresti l'opinione, che immedesima l'intelligibilità divina colla persona del Verbo, essere antichissima e trovarsene non poche vestigie nei Padri medesimi della Chiesa.

[1] *Réponse à un article de la Revue des Deux mondes*, Bruxelles, 1844, pag. 21, not. Vedi l'Appendice di questo volume.

LA FORMOLA.

Fra cotesta sentenza e quella del Rosmini corrono molte differenze notabili. Imprima, (per accennartene due sole che sono essenzialissime,) niuno di quei lodati e autorevoli scrittori si è mai immaginato di porre nell' idealità semplicemente presa, e quale risplende all'intelletto nostro, la personalità del Verbo, come fa il tuo maestro, affermando che *nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale*, *meno la realtà*; *e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell' ideale*, *meno la idealità*. Essi all' incontro riconoscono nel Verbo un elemento affatto sovrintelligibile e versante nella sua sussistenza personale e nelle sue relazioni colle altre persone divine; cosicchè, immedesimando il Verbo e l'idealità increata, essi vogliono solamente indicare una speciale attinenza di questa proprietà divina, in quanto ci è razionalmente nota, col principio costitutivo di esso Verbo nella sua personalità inescogitabile. In secondo luogo, nessuno autore cattolico, collocando il Verbo nell'ideale, gli contrappone il reale e tutto il reale, come nota e privilegio di un'altra persona; nessuno, prima del Rosmini, ha sognato un ideale che non sia reale,che escluda ogni sussistenza, e a cui la realtà sia estrania e *incomunicabile*, riponendo in questa idealità singolare e contraddittoria l' essenza di una persona divina, e facendo del Verbo un essere meramente possibile. Lascio stare le altre enormità dianzi menzionate; delle quali non troverai il menomo cenno in alcuno scrittore ortodosso.

L' ENTE.

Mi spiace che l'ora è tarda e non posso più trattenermi teco. Io debbo uscire di casa e convenire co' miei colleghi ed amici per ricevere l'omaggio di un nuovo socio e dargli le insegne della nostra setta.

LA FORMOLA.

Tu vai dunque accrescendo il numero de' tuoi proseliti e ampliando il tuo piccolo regno?

L' ENTE.

Il mio regno è abbastanza grande e non mi occorre di doverlo ampliare; chè io ho corte, baroni, marchesi, e non mi manca niente. Ma ora la mia scuola comincia a stendersi anche fuori d' Italia; e il neofito, di cui ti parlo, è un valente compilatore di un giornal parigino.

LA FORMOLA.

Non può fallire ch'egli sia un uomo di grandissimo merito.

L' ENTE.

Fa tuo conto ch' egli sia tanto ingegnoso e dotto, quanto si mostra accorto, bene educato e caldo amatore della sua patria.

LA FORMOLA.

Mi rallegro della tua buona fortuna. E tanto più mi è dolce l' intendere ciò che mi dici, quanto che io non sapeva che i giornalisti francesi comincino a sentire cristianamente; del che mi fa buon segno la loro simpatia pel Rosmini.

L' ENTE.

Tu non pigli la cosa pel suo verso. Sappi che il novello socio fa professione di schietto razionalismo.

LA FORMOLA.

Oh! oh! E tuttavia egli è rosminiano?

L' ENTE.

Se non è ancora rosminiano affatto, egli è grandissimo ammirator del Rosmini, e come tale, noi lo riceviamo tra' nostri. Parti egli che sia poco onor pel maestro e piccolo contrassegno della sua potenza il riscuotere gli elogi dei filosofi razionali, e costringerli a riconoscere la sua valentìa, a celebrare pubblicamente le sue dottrine?

LA FORMOLA.

Non si può negare che l'omaggio sia imparziale e degno d'invidia.

L' ENTE.

Povera Formola, ti compatisco, chè tali bocconi non sono fatti per la tua gola. E ti sò dire che, se l'amico ti conoscesse, o fosse stato pre-

sente al nostro colloquio e ti avesse udito perdere il fiato disputando sulla Trinità a dilungo, come un dottore del medio evo, riderebbe non poco de' fatti tuoi.

LA FORMOLA.

So che a giudizio di alcuni la mia filosofia è meschina e ristretta, perchè non esclude la religione, e che essa non è progressiva, perchè fra le opinioni e credenze antiche ripudia le false solamente. Ma se queste mie grettezze ed angustie non hanno la buona sorte di gradire al senno francese, (del che io sono sconsolatissima,) mi affido almeno che tu farai loro buon viso, e non vorrai sdottorarmi affatto affatto in filosofia, perchè non ne sequestro i dettati da quelli di una sapienza superiore.

L' ENTE.

No certo; anzi su questo articolo puoi assicurarti di avermi per compagno; perchè anch'io voglio ad ogni costo vivere e morire ortodosso.

LA FORMOLA.

Cosicchè tu non credi più all'infallibilità del tuo maestro?

L' ENTE.

Tu burli, facendomi tali domande.

LA FORMOLA.

Lodato sia il cielo, chè tu sei in via di progresso. Imperocchè, alcuni anni fa, i tuoi partigiani avevano il Rosmini per un giudice senza appello, anzi per un oracolo. E ho inteso raccontare che erano tanto avvezzi ad approvare ogni suo cenno anche menomo, che quando gli accadeva di starnutire alla loro presenza, invece di dirgli, secondo la vecchia usanza: Iddio vi aiuti, soleano salutarlo con queste parole: maestro, voi avete ragione. Onde godo a vedere che abbi rimesso di un ossequio così eccessivo, e me ne prometto non piccolo frutto pei nostri futuri colloqui. A buon rivederci; addio.

L' ENTE.

Addio.

APPENDICE

APPENDICE.

Lo scritto che segue, (a cui accennano l' ultima lettera e il dialogo precedente,) qui si ripubblica, come uno specchio chiaro e succinto delle opinioni e del procedere dell' autore su certi punti, intorno ai quali gli dorrebbe non poco che fossero disconosciuti i suoi portamenti o frantese le sue intenzioni. Non occorre ch' egli si scusi dell' averlo composto e dato fuori in francese; essendovi stato costretto dalla qualità delle censure, che vennero stese in questa lingua e divulgate in Francia. La presente ristampa gli sembra tanto più opportuna, ch' egli è risoluto d' ora innanzi a tacere della propria persona, e a più non entrare nelle cose, che la riguardano. Allorchè questo scritterello uscì alla luce per la prima volta, parve intempestivo ad alcuni ottimi Italiani, che onorano chi lo dettava della loro amicizia; stimando essi che le calunnie suggerite da passioni ignobili a penne vilissime debbano essere sprezzate, anzichè combattute. L' autore si sarebbe volentieri attenuto al parere di quei valorosi, se le imputazioni, di cui si tratta, non fossero andate attorno per opera di un giornal parigino, e quindi pervenute alle mani di molti stranieri, che, ignorando o conoscendo solo imperfettamente le condizioni dell' assalito, e stimando forse improbabile una menzogna assoluta e una franca impudenza

dal canto dell' assalitore, potevano credere che quelle siano fondate. Per queste considerazioni parve a esso autore e ad alcune persone gravissime, dalle quali prese consiglio, ch'egli dovesse rispondere, come fece. La risposta fu giudicata dalle medesime discreta e moderata, riguardo ai sentimenti, e dignitosa, rispetto alle espressioni, sovrattutto se si ha l'occhio alla violenza e acerbità delle accuse. Quanto a quei pochi, che potrebbono, per avventura, sentire altrimenti, chi scrisse queste pagine si rassegna di buon grado a mancare della loro approvazione. Gli duole soltanto di avere scandolezzato il galateo finissimo e offesa la virile delicatezza degli animi loro ; e a fine di medicare, per quanto è possibile, il male da lui causato involontariamente, li conforta a racconciarsi il gusto e lo stomaco, leggendo gli Amori del Savioli e le ariette del Metastasio.

Indirizzando la sua lettera a un giornalista francese, l'autore credette di dovere usar seco quei termini di buona creanza, che corrono in Italia fra i galantuomini. Benchè la sua gentilezza sia stata ricambiata con villanie ed insulti dal canto del giornalista medesimo, egli non si pente del suo procedere, e gode di poter dire con un antico, a proposito di sè stesso e de' suoi avversari: « Nihil malo quam et me mei si- « milem esse, et illos sui [1]. »

[1] *Ap.* Cic. *Ad. Att.*, IX.

Di Brusselle, ai 6 di agosto, 1844.

RÉPONSE A UN ARTICLE

DE LA

REVUE DES DEUX MONDES.

Monsieur le Rédacteur en chef,

Je viens de lire dans le dernier cahier de votre journal un article signé par M. Ferrari, où l'on parle de moi et de mes ouvrages. Je ne connais point M. Ferrari et je n'eus jamais aucun rapport avec lui, quoiqu'il me soit arrivé une fois de dire deux mots sur son compte; voici le fait. Lorsque cet écrivain, ayant quitté l'Italie, où il est né, se retira en France, il en informa le public par quelques articles, où il outrageait notre malheureux pays. M. le professeur Libri, qui ne laisse passer aucune occasion de défendre sa patrie naturelle comme il l'honore par ses écrits et son génie, répondit à l'attaque et reduisit l'agresseur au silence. Quelque temps après, M. Ferrari fut accusé d'avoir défendu la communauté des biens et des femmes dans une leçon prononcée à Strasbourg, où il était professeur. *L'Univers* publia un résumé de cette leçon, en se plaignant que l'Italie envoyât à la France des réfugiés qui y répandaient de mauvaises doctrines. Je crus devoir, pour l'honneur de ma patrie, détromper le rédacteur de ce journal, et je lui écrivis en l'assurant que M. Ferrari n'était point réfugié et ne pouvait plus être considéré comme Italien, puisqu'il avait renoncé à ce titre et quitté spontanément son pays. Dans cet intervalle M. Ferrari se justifia des doctrines qu'on lui avait imputées; malgré cela, il fut destitué. *L'Univers* publia ma lettre après ces deux faits ; mais la date et mon séjour à Bruxelles sont là pour attester que je ne pouvais en être informé, lorsqu'elle fut écrite et mise à la poste. Je dois ajouter qu'on changea quelques-unes de mes phrases. A l'endroit où je faisais mention des opinions attribuées à M. Ferrari, sans les caractériser, on substitua ces mots: *les plus abominables doctrines*. Du reste mon écrit était fort court et ne contenait aucune expression ou allusion défavorable à la probité et au caractère moral de l'homme, dont je désapprouvais les opinions et la conduite politique. Jamais la moindre calomnie n'a sali ma bouche ou ma plume:

je crois qu'on doit rendre justice à tout le monde, même à M. Ferrari.

Cet écrivain fut vivement irrité de ma démarche. Il a raison de se plaindre que ma lettre ait été publiée après sa justification et lorsqu'il venait de perdre sa chaire; mais ce n'est point à moi qu'on doit imputer cet oubli des convenances. Quand je pris la plume il m'était moralement impossible de savoir qu'on avait calomnié M. Ferrari, ou de prévoir qu'on lui ôterait sa place. Aussi je regrette qu'on ait publié ma lettre, mais je ne puis me repentir de l'avoir écrite et envoyée: j'en ferais autant dans une autre circonstance, et personne ne peut me faire justement un reproche d'avoir flétri l' indigne conduite d'un homme qui flatte les étrangers après avoir écrasé sa mère.

M. Ferrari s'est bien gardé de dire un mot de tout ceci dans les pages qu'il vient de publier contre moi, afin que personne ne puisse douter de l'impartialité qui les a dictées. Ces pages, du reste, m'ont amusé à plusieurs égards; il m'a paru surtout très-piquant que l'auteur, en voulant faire ma charge, nous ait bonnement donné la sienne. Je n'avais jamais vu la fureur, l'ignorance et la mauvaise foi littéraire portées à un tel point d'exagération et habillées en style de Marat. M. Ferrari trouve que ma philosophie ne vaut rien, que ma manière d'écrire est détestable, que mon érudition *arpente la tour de Babel*, que mes livres sont *des diatribes qui s'enchevêtrent les unes dans les autres;* il m'attribue toutes ses vertus. Pour montrer sa compétence dans les matières philosophiques, il en donne un échantillon en affirmant que Reid est *sceptique*, et qu'il place dans *les instincts la preuve du monde extérieur*. Tout son pamphlet est écrit sur ce ton et avec cette science qui pourraient me dispenser de répondre; car il est permis à un accusé de se taire lorsqu'il a le bonheur d'être défendu aussi bien par les talents et le savoir-faire de ceux qui l'attaquent. Quoique mes ouvrages soient peu connus en France, j'estime trop, monsieur, le bon sens, le tact et l'équité de vos compatriotes, pour les croire capables de juger un écrivain étranger sur un rapport de cette nature. L'Italie est à deux pas de votre pays, et il vous est facile de savoir ce qu'on y pense de mes travaux littéraires, en interrogeant les hommes capables, et ceux-là même qui ne partagent point tous mes sentiments. D'ailleurs, si je voulais montrer que dans les assertions de M. Ferrari sur la nature et la tendance de mes doctrines il n'y a pas un mot de vrai, et que tous les passages qu'il cite sont tronqués, altérés, défigurés, il me faudrait être long, et je croirais faire trop d'honneur à sa critique. Ainsi, comme écrivain, je puis être parfaitement tranquille et garder le silence. Mais il ne m'est pas permis de même, comme homme, de me taire sur les imputations calomnieuses et les insinuations perfides qu'on avance, pour noircir mon caractère

dans un pays étranger, où ma personne est inconnue; car quoique l'exagération et la violence de l' attaque en atténuent la force, on sait que malheureusement les traits de la calomnie laissent toujours des traces, quelle que soit la main d' où ils partent. Je dois donc entrer dans quelques détails sur mes qualités personnelles, sur ma vie politique et littéraire; je serai court.

M. Ferrari m' accuse d' être vain, orgueilleux, irascible, emporté, et ce qui est pis encore, *intolérant e t fanatique. J' ai eté*, selon lui, *révolutionnaire à Turin, et je suis devenu à Bruxelles ultramontain, ennemi de la liberté* et *flatteur servile* des rois, en faisant *l' éloge de Charles-Albert. J' ai injurié, calomnié, dénoncé* mes adversaires, surtout M. Rosmini et ses disciples, *par des délations pieuses*, après avoir offert à cet écrivain *mon alliance, qui fut refusée*, et je n'ai à cet effet *épargné ni ruses, ni scandales*, en me faisant *collaborateur de l' Univers religieux* et associé des Jésuites; j'ai voulu même *faire passer M. Tarditi pour un moine, et M. Rosmini pour l' auteur de l' opuscule de M. Tarditi.* Enfin, j' ai injurié la France dans sa langue, dans son génie, dans sa mission: j' ai parlé avec mépris des hommes qui l'honorent parmi nos contemporains, et de ceux qui brillent dan son histoire: j'ai *honni Bossuet, comme un écrivain boursouflé et comme ayant soutenu la plus horrible de toutes les hérésies, la liberté de l'Église gallicane* [1]. Ce sont là, je crois, les griefs principaux dont on me charge; car pour les énumérer tous, il faudrait transcrire les six pages que M. Ferrari m'a consacrées, dans lesquelles il n'y a presque pas un mot qui ne soit un mensonge ou une injure.

J'éprouve, monsieur, quelque embarras à vous entretenir de mes qualités morales, puisque je dois commencer par la modestie; car le moyen de prouver qu' on est modeste, sans compromettre les droits qu' on peut avoir à ce titre? Heureusement je puis me justifier sur tous les points qui touchent à mon caractère par une seule considération générale, que voici. J'ai vécu un an à Paris, ou j'étais lié avec des hommes honorables qui appartiennent à l' élite de l'émigration italienne: depuis deux lustres je demeure à Bruxelles, et j'y trouve une bienveillance flatteuse et hospitalière; le reste de ma vie s'est passé a Turin, ma ville natale. Eh bien! qu'on interroge toutes les personnes qui ont eu dans le passé ou qui ont maintenant quelque rapport avec moi (et il y en a dont le nom seul fait autorité), et je suis sûr qu'elles rendront justice à la sociabilité, à la retenue, à la modération de mon caractère, et seront surprises de voir qu'on m'attribue des habitudes démenties par toute ma conduite. Deux seuls individus ont osé attaquer publiquement mon honneur, et me faire passer pour

[1] *Revue des Deux Mondes* du 15 mai 1844, pag. 669-675.

un homme atrabilaire et intraitable, M. de Cavour et M. Ferrari, auxquels je suis si peu connu, que je ne les ai jamais vus de ma vie. Ils m'ont attaqué (j'ai honte pour eux de le dire) moi, leur compatriote, non en Italie, où mes antécédents déposent en ma faveur, et où ma réputation morale est assurée, mais en pays étranger, chez vous, où mon nom est presque ignoré et sans défense; ils m'ont attaqué dans des journaux qui circulent par toute l'Europe, et ils l'ont fait avec une aigreur, une mauvaise foi, une insolence qui sont inouïes de nos jours; et rappellent les luttes ignobles du quinzième siècle. Mon aversion pour toute espèce d'intollerance et de fanatisme est attestée par mes écrits et par ma vie tout entière. J'ai combattu avec quelque force la doctrine qui permet d'appliquer les poines temporelles aux délits purement religieux, et j'ai demandé l'égalité civile pour les Vaudois du Piémont et pour les Israélites [1]. J'ai blâmé la sévérité des peines à l'égard des crimes politiques, j'ai réprouvé ces mesures exceptionnelles, ces tribunaux militaires, ces jugements sans formalités et sans garanties, qui déshonorent les gouvernements qui les emploient et dont l'abolition est impérieusement exigée par l'esprit de l'Evangile et par l'opinion publique [2]. Je passe sur un grand nombre de réflexions répandues dans mes ouvrages, ayant pour but d'inspirer la douceur et la bienveillance envers ceux qui se trompent, et sur quelques pensées de la même nature que j'ai exprimées en parlant des devoirs du clergé. Voilà pour la théorie; on verra bientôt de quelle manière j'ai mis en pratique ces maximes dans mes rapports avec les personnes, et surtout à l'égard de mes adversaires et de mes ennemis. Certes, il est permis de rire d'un homme qui, après avoir avoué l'esprit intolérant de M. Rosmini et les persécutions qu'il a quelquefois exercées, ajoute que *j'ai reproduit avec exagération toutes les tendances de cet écrivain*, et que je suis *connu par mon intolérance*, sans pouvoir citer aucun fait à l'appui, sauf mon humeur et mes livres, qui prouvent avec évidence le contraire.

Ma conduite politique peut être exposée en deux mots. Il est faux que j'aie été révolutionnaire à Turin, et M. Ferrari ne fait que répéter une des calomnies de M. de Cavour, déjà démentie par les journaux. Je n'ai subi aucun procès, aucune condamnation juridique; et j'ai raison de croire que le gouvernement sarde a reconnu mon innocence, puisqu'il a ôté, avec une justice qui l'honore, tout obstacle de sa part à ma rentrée dans mon pays. Mes doctrines politiques, loin de présen-

[1] *Del primato morale e civile degl' Italiani*, Brusselle, 1843, tom. I, pag. 371-380. — *Teorica del sovranaturale*, Brusselle, 1838, pag. 237, 335. — *Introduzione allo studio della filosofia*, Brusselle, 1840, tom. I, pag. 135, tom. II, pag. 410-411, not.

[2] *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 144-147.

ter les contradictions et les nuages dont se plaint M. Ferrari, sont d'une simplicité à faire peur ; car je considère la monarchie représentative comme la forme de gouvernement qui convient davantage aux sociétés modernes [1]. Dans un petit écrit adressé à un de vos compatriotes, je résume ainsi ma profession de foi politique. « Il m'est impossible de « séparer dans mes amours et dans mes espérances la liberté et la mo« narchie. J'aime la liberté et je donnerais volontiers ma vie pour elle. « Mais j'aime aussi la royauté, parce que je la crois indispensable pour « fonder la liberté dans mon pays, et pour l'assurer chez vous et dans « toute l'Europe [2]. » Il vous sera difficile, monsieur, après avoir lu ces lignes, de ne pas croire que je suis *un révolutionnaire et un ennemi de la liberté*. Loin de rejeter la liberté de la presse, je l'approuve, pourvu qu'elle soit *modérée*, c'est-à-dire qu'elle ait une règle, et j'établis que la censure préventive, nécessaire aux autres gouvernements, peut être organisée sur un pied assez large pour ne pas apporter trop d'entraves à la pensée des écrivains [3]. Je m'éntends sur ces point dans un de mes derniers ouvrages, qui a excité particulièrement la colère de M. Ferrari, parce qu'il a pour sujet cette nationalité italienne que mon critique a méconnue et outragée, et que j'y plaide de mon mieux la sainte cause de ma patrie. M. Ferrari m'accuse de servilité envers les gouvernements, à propos d'un livre dont la moitié est consacrée à blâmer l'état politique de l'Italie actuelle. Il est vrai que je blâme avec respect ; mais qui pourrait m'en faire un crime ? On peut bien me permettre de défendre l'indépendance italienne avec modération, et tout le monde n'est pas obligé à imiter le ton et beau style de M. Ferrari. Est-ce flatter un roi, que de l'inviter respecteusement à régénérer sa nation et de juger qu'il en est digne ? Est-ce flatter les puissants, que de leur rendre hommage dans l'intérêt de son pays, sans le moindre retour personnel ? Et où ces louanges sont-elles mieux placées et plus à l'abri de tout soupçon de bassesse que dans la bouche d'un exilé, qui refuse l'amnistie qu'on lui accorde, et renonce aux pension qu'on lui donne ? Je cite deux faits qui sont notoires dans tout le Piémont, et que personne ne pourra révoquer en doute. Il faut être bien hardi pour oser accuser de flatterie un homme dont le caractère loyal et indépendant est reconnu même par ses ennemis.

J'ai exposé ailleurs [4] l'état de ma controverse avec M. Rosmini et ses

[1] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 185, 186; tom. II, pag. 236-287.

[2] *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*, Bruxelles, 1843, pag. 79, 80. La première édition de cet opuscule est de Louvain, 1841.

[3] *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 161-175.

[4] *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, edizione seconda, Brusselle, 1843, tom. I, pag. I-LV, 3-32, tom. II, pag. 211, seq. Sauf quelques corrections de langage, le texte de cette seconde édition est entièrement conforme à celui de la première qui parut en 1841.

disciples, en raccontant avec les plus grands détails tout ce qui s'est passé sur ce sujet, et pas un des faits que j'ai avancés n'a été démenti. La doctrine de mes adversaires, qui a été rejetée dès son apparition par tous les hommes profondément versés dans les sciences philosophiques, ne compte plus aujourd'hui parmi ses partisans décidés que quelques individus obscurs, qui plaident la cause de leur maître par des invectives et des calomnies. Les esprits religieux ont de la répugnance pour des opinions que personne n'a pu décharger des griefs fort graves qui pèsent sur elles; ceux qui aiment les progrès de la civilisation et de la philosophie ne peuvent avoir aucune sympathie pour un système étroit, stérile, sophistique, vide, jouant sur les mots, comme le scotisme du moyen âge, et pour une école qui, loin d'avoir produit ou inspiré aucun ouvrage remarquable, glace les coeurs, dessèche la morale, comprime les intelligences, prêche la servitude, combat l'esprit nationnal, et afflige les gens de bien par ses ignobles démarches et ses intrigues. M. Tarditi s'est retiré de la brèche, et je me garderai bien ici de prononcer un seul mot qui puisse déplaire à un homme dont j'ai toujours reconnu et estimé les bonnes intentions et les vertus. Son seul tort est d'avoir écouté de mauvais conseils, et poussé trop loin son amitié pour M. Rosmini. M. Tommaseo a du talent et des connaissances variées, mais qui ne sortent point du cercle de la littérature. Lorsqu'on parcourt, en descendant, tous les degrés de l'école rosminienne, on arrive enfin à M. de Cavour, qui représente l'infiniment petit en matière de philosophie. M. de Cavour sait fort peu de choses; mais il est gentilhomme. Il a cru qu'il suffisait d'être marquis et d'avoir les grandes entrées à la cour pour jouer le rôle de savant et être écouté comme un oracle. Il publia un livre rempli de lieux communs et de bévues théologiques qui égayèrent beaucoup le clergé de Turin, le fit répandre hors du pays et prôner par la diplomatie. Ayant daigné embrasser la philosophie de M. Rosmini, il s'imagina que tout le monde allait s'incliner devant elle. Lorsqu'il s'aperçut que, malgré l'appui de son nom, les rangs de cette école s'éclaircissaient toujours davantage, il se fâcha, s'emporta, écrivit des libelles, en avertissant ses lecteurs qu'il avait pour but l'édification des *âmes pieuses* [1]. On dit que, maintenant, dégoûté de l'Italie, et désespérant de son salut, il a tourné ses regards vers la France, et qu'il prépare un ouvrage destiné à établir chez vous les doctrines de son maître. Quoi qu'il en soit, il est de fait que ces doctrines sont mortes en Italie, et qu'il est impossible des les faire revivre, à moins qu'on ne se décide à résoudre les objections des adversaires; car vouloir qu'on adopte un système philosophique sur parole, quand il est clair que l'auteur

[1] *L'univers* du 19 janvier 1843.

se tait parce qu'il ne sait que répondre, et suppléer aux bonnes raisons par de sourdes menées, des grossièretés, des diffamations, des outrages, est une prétention si absurde, qu'il faut avoir le bon sens de M. de Cavour pour se flatter de réussir. Permis à M. Ferrari de donner la main à cette oeuvre difficile, et de s'étonner qu'on mette en doute le crédit dont jouit le Rosminianisme en Italie. Depuis la publication de ma lettre dans *l'Univers*, M. Ferrari s'est pris pour M. Rosmini d'une vive et tendre passion, dont la cause n'est un secret pour personne. Rien de plus plaisant que de voir un écrivain qui n'exagère point son orthodoxie, faire presque cause commune avec les prêtres de la Charité chrétienne, et lutter avec eux d'habileté pour offrir au maître les plus fades éloges [1]. Mais ce qui est divertissant pour nous, simples spectateurs, doit donner quelque embarras à M. Rosmini, qui est un bon homme, malgré ses défauts, et mériterait d'être mieux servi par ses partisans et ses disciples. C'est jouer de malheur que d'avoir pour amis et pour appuis l'ignorance en personne associée à la médisance et à la calomnie.

Tout ce que M. Ferrari débite sur mes rapports avec M. Rosmini et ses partisans, est un tissu de fables et d'impostures. Je n'ai jamais *offert mon alliance* à M. Rosmini ou à personne, et j'en appelle à cet écrivain lui-même sur cet article: s'il me dément, je consens volontiers à décharger M. Ferrari de ses titres et à passer pour menteur. La première fois que j'ai parlé de M. Rosmini, je me suis prononcé contre son système [2]. Je le fis avec courtoisie et selon l'usage des honnêtes gens, qui ne mesurent point les compliments avec le compas des géomètres; puis-je m'en repentir et regretter de ne pas avoir pris l'initiative des duretés ou des injures ? M. Rosmini ne répondit point *par des pages très-polies et très-froides* à des avances que je ne lui ai jamais faites, mais il se vengea de ma critique respecteuse par un pamphlet impoli et déloyal [3]. Sa conduite dans cette circonstance, au jugement de tout le monde, et même de quelques Rosminiens du Piémont, fut peu noble, tandis que la mienne (qu'on me permette de le dire) fut digne et modérée ; je l'ai prouvé ailleurs [4]. Du reste, en me traitant ainsi, M.

[1] On peut voir un exemple de ces éloges dans le *Prospectus* de la traduction française des oeuvres de M. Rosmini; traduction qui doit, dit-on, paraître bientôt à Paris, et qui est revue par M. de Cavour. Je me tairais sur ce petit écrit, si l'auteur, qui m'est inconnu, ne m'avait pas nommé pour dénigrer mon caractère, et s'il n'avait tronqué un passage de mes oeuvres pour me mettre en contradiction avec moi-même. Les partisans de M. Rosmini sont bien à plaindre, puisque, à défaut de bonnes raison, ils emploient de tels moyens.

[2] *Teorica*, ecc., pag. 364.

[3] Ce pamphlet fut inséré dans un journal italien intitulé *il Cattolico* (Lugano, 1839, vol. XIII, pag. 97-101) et réimprimé dans l'édition milanaise des œuvres complètes de M. Rosmini.

[4] *Degli errori* ecc., tom. I, pag. 8, seq.

Rosmini se montra fidèle à ses habitudes ; car tout *grand seigneur* qu'il est (c'est M. Ferrari qui nous l'apprend), il aime à répondre avec des formes assez plébéiennes aux critiques les plus respectueuses, surtout lorsqu'elles partent de l'exil et du malheur. Il serait difficile de deviner sa naissance par son style ; témoin ses anciens emportements contre Foscolo, Romagnosi, et le livre beaucoup plus récent qu'il publia contre M. Mamiani, qui est un des écrivains qui honorent le plus notre émigration par la noblesse du caractère, la beauté du talent et l'étendue des connaissances. Le pamphlet de M. Rosmini me mit si peu *en colère* que, dans la critique qui fait partie de mon *Introduction*, je continuai à traiter lui et les siens avec les plus grands égards [1]. Ce n'est que plus tard, et après que deux ans d'expérience m'eurent montré que ma douceur ne faisait qu'augmenter la hardiesse de ces messieurs, que j'ai dû changer de ton dans l'intérêt de la vérité, en me servant des armes qu'il est permis à tout honnête homme d'employer dans ces circonstances, et en dévoilant l'ignorance, les contradictions, les assertions ridicules de ceux que j'avais à combattre. Mais au milieu de la polémique la plus vive, il ne m'est jamais échappé un seul mot qui blessât l'honneur, la bonne foi, les vertus d'autrui, et j'ai toujours soigneusement distingué l'homme de l'écrivain et du philosophe dans chacun de mes adversaires. Et non-seulement je me suis abstenu de toute personnalité envers eux, mais plus d'une fois j'ai rendu hommage à leur caractère, à leur piété, à leurs talents, et lorsqu'il m'était impossible de les louer sur ce dernier point, je n'ai jamais dissimulé leurs véritables mérites. C'est de cette manière que j'ai souvent parlé de M. Rosmini [2], de M. Tarditi [3], de quelques autres partisans du Rosminianisme [4], et même de M. Tommaseo [5], qui venait de publier contre moi un pamphlet plein de fiel et de sarcasmes [6], quoique j'eusse toujours parlé de lui avec l'estime qui est due à sa personne et à ses talents [7]. J'ai porté la modération et l'oubli des injures jusqu'à m'exprimer en termes honorables sur le compte de M. de Cavour ; et certes en agissant de la sorte, je n'aurais pu croire que ce gentilhomme continuerait à me dénigrer dans votre pays, et, loin de réparer ses torts, ou au moins de garder le silence, qu'il s'enfoncerait toujours plus

[1] *Introduzione*, ecc., tom. II, pag. 14, seq., 711-776, 882-901.
[2] *Ibid.*, ecc., tom. II, pag. 14, 15, 688, 689. *Degli errori*, ecc., tom. I, pag. XXIII, XXVI, XXXIII-XLII, et al. pass.
[3] *Degli errori*, ecc., tom. I, pag. XLVIII, XLIX, L, et al. pass.
[4] *Ibid.*, tom. I, pag. XXVI-XXXIII, LII, LIII, 26 not.
[5] *Ibid.*, tom. I, pag. LIII, LIV, LV.
[6] TOMMASEO, *Studii critici*, Venezia, 1843, pag. 159-214.
[7] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 88. *Del Bello*, Venezia, 1841, pag. 82.

dans la route malheureuse qu'il a choisie [1]. Oui, monsieur, j'ai ménagé la réputation de M. de Cavour, qui a écrit et fait circuler deux libelles contre moi, et a toujours refusé de se rétracter ; j'ai excusé de mon mieux son étrange conduite, et vous me permettrez de vous citer mes paroles. Après avoir renoncé à qualifier son nom selon ses mérites, pour ne pas blesser l'honneur de sa famille et pour éloigner de moi tout soupçon de vengeance, j'ai déclaré que cette réserve m'était aussi dictée par un sentiment de convenance et de justice, afin que personne ne jugeât du caractère de mon détracteur par l'action qu'il venait de commettre. « Car, » ajoutais-je, « je suis heureux de pouvoir re-« connaître publiquement que ses procédés envers moi ne sont point « d'accord avec la réputation qu'il avait acquise par toute sa vie anté-« rieure, ce qui me fait croire qu'il n'a point pesé la valeur morale de « sa démarche, et que sa faute a été plutôt l'effet d'un transport sou-« dain et inconsidéré que d'une réflexion sérieuse [2]. » Il me paraît difficile d'être plus indulgent envers un homme qui, après avoir cherché à me dépouiller du bien le plus précieux, c'est-à-dire de la considération publique, par de lâches moyens qui excitèrent contre lui une indignation générale, ne voulut jamais avouer sa faute, et continue à s'en vanter comme d'un exploit héroïque.

Si je traite ainsi mes ennemis, on aurait le droit de s'étonner de *la violence* que je montre, d'après l'assertion de M. Ferrari, *contre les philosophes*, c'est-à-dire contre les hommes qui, quelles que soient leurs opinions, ne m'ont jamais donné aucun sujet de plainte. En effet il m'arrive rarement de combattre des auteurs vivants, sans dire au moins quelques mots sur leurs qualités personnelles ; mais, n'en déplaise à M. Ferrari, c'est toujours pour leur témoigner mon estime. Qu'on passe en revue tous les endroits où je parle de M. Jouffroy [3], de M. Guizot [4], de M. de Lamennais [5], et de plusieurs autres écrivains célèbres de notre époque, et on verra que je n'ai jamais oublié cette précaution, lorsqu'elle me parut convenable ou nécessaire. Voici par exemple ce que je dis de M. Salvador: « La réfutation d'un écrivain ayant toujours « en apparence quelque chose d'hostile, et l'adversaire pouvant être « confondu avec l'ennemi, je me crois obligé, en combattant quelques « points des doctrines de M. Salvador, à déclarer expressément qu'il « y a peu d'écrivains qui puissent rivaliser avec cet illustre Israélite

[1] C'est ce qui résulte du *Prospectus* dont j'ai parlé, et ce qui m'oblige à parler encore d'un homme que j'espérais pouvoir oublier.

[2] *Degli errori*, ecc., tom. I, pag. XIX, XX.

[3] *Introduzione*. ecc., tom. I, pag. 379, 380. La première édition de ce livre parut avant la mort de M. Jouffroy.

[4] *Ibid.*, tom. II, pag. 602. *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 415.

[5] *Lettre*, etc., pass.

« par l'élévation de l'âme, la noblesse des sentiments et la bienséance « des expressions, même dans les endroits où il s'éloigne davantage de « la vérité [1]. » Quelle intolérance ! Si je maltraite ainsi les sectateurs de Moïse, puis-je me montrer moins dur envers les héritiers de Luther et de Calvin ? « Je reconnais avec plaisir que parmi les ministres pro- « testants on trouve un très-grand nombre d'hommes qui brillent par « l'éclat de leurs vertus morales et politiques ; des hommes qui hono- « reraient l'Église, si elle pouvait les appeler ses enfants et les presser « tendrement sur son coeur [2]. » J'ai critiqué plusieurs fois les opinions de M. Cousin: écoutez les termes dont je me sers pour attaquer sa personne ; vous allez frémir. « Toutes les fois que M. Cousin exprime des « sentiments nobles, on voit qu'il en est pénétré, qu'il est capable de « sentir ce qui est beau et de l'apprécier dignement. Je fais expressé- « ment cette remarque parce que l'esprit de parti a procuré à cet hom- « me honorable une foule d'ennemis qui se montreraient encore plus « dignes de défendre la liberté, s'ils oubliaient moins souvent la mo- « dération et la justice. » Et après l'avoir appelé *un des premiers écrivains de nos jours*, remarquable *par l'élégance*, *l'éclat*, *la verve*, *la facilité de sa parole*, j'ajoute (ceci est affreux) « que ses premiers travaux « ont été utiles à la philosophie française et contribuèrent à tuer ce « sensualisme ignoble et puéril, qui du reste aurait péri de sa belle « mort. Sa réfutation de Locke est le meilleur de ses écrits, et tout en « laissant quelque chose à désirer du côté de l'originalité et de la pro- « fondeur, elle est solide, et offre un résumé clair et judicieux des a- « nalyses de l'école écossaise, complétées par les recherches du criti- « cisme et exposées avec un style plein d'éloquence et de noblesse [4]. » J'ai parlé ailleurs [3] dans le même sens, et si ce langage peut paraître au-dessous des mérites philosophiques de M. Cousin à ceux qui approuvent toutes ses doctrines, il doit suffire pour justifier un critique de tout reproche envers ses talents et sa personne. Je suis si éloigné de mesurer ma considération et mes sympathies sur les opinions seules, que j'ai loué un grand nombre de mes compatriotes, dont certes plusieurs ne partagent point mes croyances religieuses et politiques [5]. J'ai eu et j'ai encore des amis chers à mon coeur, qui sur des matières très-graves pensent autrement que moi: j'en citerai un seul, qui n'est plus, mais dont le nom est célèbre, et qui fut la victime la plus noble des er-

[1] *Introduzione*, tom. II, pag. 410, not.
[2] *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin*, Brusselle, 1840, pag. 200.
[3] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 380, 381.
[4] *Ibid.*, pag. 578, 579. *Considerazioni*, ecc., pag. 7, 8, et al. pass. *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 561. *Lettre*, etc., pag. 25.
[5] *Del primato*, ecc., pass.

reurs du dernier siècle. C'est de Jacques Leopardi que je veux parler, dont le génie et la belle âme conquirent mon admiration, et dont le souvenir excite encore en moi une triste et inexprimable tendresse, qui me suggéra quelques pages consacrées à sa mémoire [1].

Je suis fâché, monsieur, de devoir entrer dans tous ces détails; mais il le faut bien, puisqu'on veut me faire passer pour un écrivain qui n'a d'estime que pour soi-même, pour un esprit chagrin, sauvage, bouffi d'orgueil, rancunier, vindicatif, persécuteur, farouche, enfin pour un homme qui mérite le mépris et la haine de la France. A Dieu ne plaise que je juge mes écrits ou ma personne dignes d'attirer l'attention de vos compatriotes; mais enfin j'ai droit de prétendre que mon nom ne soit point tiré de l'obscurité pour être voué à l'infamie. Car c'est là ce que veut M. Ferrari, lorsqu'il m'accuse de *n'avoir épargné ni ruses ni scandales* pour décréditer mes adversaires; de les avoir non-seulement *injuriés et calomniés*, mais *dénoncés par des délations pieuses*. S'il y a au monde un homme incapable de ces horreurs, c'est moi, monsieur; et je n'ai point besoin ici de recourir au témoignage des autres, car il y a dans mes écrits tout ce qu'il faut pour faire retomber le poids de cette calomnie infâme sur celui qui l'à inventée. Je crois qu'un homme, à moins qu'il ne soit entièrement fou, ne s'avise point de faire le métier de délateur, lorsqu'il parle en public de manière à rendre nulle et impossible toute délation de sa part. Or c'est là précisément ce qui m'arriverait, si j'avais quelque goût pour l'emploi qu'on m'adjuge. J'ai pris, en accusant les doctrines de M. Rosmini, toutes les précautions nécessaires pour sauver, autant que possible, lui et ses adeptes de toute tache déshonorante vis-à-vis de l'opinion publique et des pouvoirs légitimes. On vient de voir que j'ai toujours proclamé hautement leur bonne foi, leur piété, leur zèle, leur orthodoxie; ce qui est assez, je pense, pour mettre en sûreté leur réputation, comme hommes et comme chrétiens. En accusant leur philosophie de conduire à des résultats absurdes, j'ai dit, j'ai répété cent fois qu'ils seraient les premiers à désavouer leurs principes, s'ils entrevoyaient les conséquences qui en découlent, et j'ai prouvé par de nombreux exemples empruntés à l'histoire que les meilleurs esprits peuvent méconnaître de bonne foi la portée logique de leurs assertions. On jette les hauts cris, parce que j'ai osé dernièrement avancer une conjecture honorable à M. Rosmini et propre à effacer la mauvaise impression que son silence fait dans le public, en supposant que cet auteur a modifié ses idées. S'il y a un meilleur moyen pour justifier un prêtre respectable qui ne souffle mot et se tient coi, lorsque sa doctri-

[1] *Ibid.*, tom. II, pag. 514-518. *Teorica*, ecc., pag. 390, 391, 392. *Introduzione*, ecc., tom. II, pag. 506, 811.

ne est publiquement attaquée comme fausse et dangereuse par des arguments dont personne ne conteste la force, qu' on le propose, et je serai le premier à en faire usage. Je dis personne, sans excepter M. Ferrari lui-même, puisqu' il a reproduit ailleurs quelques-unes de mes objections pour combattre le Rosminianisme[1], tout en assurant maintenant qu' elles ne sont d' aucune valeur; ce qui pourrait surprendre, si M. Ferrari n'était pas un de ces hommes rares qui ont le double privilége d' être seuls de leur avis et de se contredire. Tout le monde sait en Italie que M. Rosmini, loin de se taire ou d' être sobre en paroles, avait jadis l' habitude d' effrayer ses adversaires par la fatigante prolixité de ses répliques; et que la seule cause de son silence actuel, c'est l'impossibilité d'une réponse. Il faut bien que M. Ferrari me permette de garder sur ce point *mon aplomb ordinaire*, car le fait notoire que j'avance peut seul exprimer la fureur de mes adversaires, et ces inconcevables égarements d'un homme aussi bien né que M. de Cavour, qui ont souillé son nom et sa plume. On me fait donc un crime d' avoir interprété la conduite de M. Rosmini de la façon la plus conforme à la dignité de son caractère. Il est désagréable d' avoir affaire avec des hommes, tels que les Rosminiens, qui, tancés un peu vivement, se plaignent et se récrient; lorsqu' on les traite avec douceur, ils vous répondent que vous êtes en contradiction avec vous-même, que vous parlez ironiquement et *par ruse*, que vous avez peur de l'opinion publique, et ils vous reprochent même vos éloges.

J' avoue que la position où s' est placé M. Rosmini a quelque chose d' embarrassant; mais à qui la faute ? S' il était défendu à un critique de dévoiler les défauts et les dangers d' une doctrine, parce que cela peut gêner ses partisans, et si celui qui accomplit ce devoir sacré, en avertissant la société des périls qui la menacent, méritait le titre de délateur, il faudrait flétrir de cet ignoble anathème les plus grands noms de la foi et de la philosophie. M. Cousin, par exemple, serait coupable comme moi; car lui aussi a prouvé victorieusement que le système de Locke conduit à l'athéisme; il aurait donc dénoncé comme athées les derniers représentants de l'école sensualiste, et entre autres deux hommes d' un excellent caractère, Broussais et Destutt-Tracy qui soutenaient les doctrines de cette école, lorsque le jeune et brillant disciple de M. Royer-Collard remit en honneur le spiritualisme. Et quand M. Ferrari veut prouver que les principes de M. Rosmini aboutissent au scepticisme, et, par un singulier hasard (qui me fait du reste beaucoup d'honneur), se sert de quelques arguments déjà développés dans mes livres[2], peut-on supposer qu'il veuille dénoncer au public l' homme

[1] *Revue des Deux Mondes* du 15 mars, pag. 974-977.
[2] *Ibid.*, loc. cit.

qu'il admire, on le traduire devant la cour de Rome? A l'égard de ce grand tribunal, M. Rosmini a été fort mal servi par ses apologistes; car si son salut sur ce point dépendait de l'absolution de ses principes philosophiques, il aurait tout à craindre, puisqu'il n'ose prononcer un seul mot pour prouver leur innocence. Moi au contraire, qui suis accusé d'avoir cherché à nuire à M. Rosmini près du Saint-Siége [1], j'ai constaté les droits de la philosophie catholique et rassuré mes adversaires; car après avoir distingué les erreurs rationnelles des erreurs théologiques, j'ai fait voir que l'Église n'a point l'habitude de condamner les premières lorsqu'elles ne touchent que d'une manière indirecte aux vérités de la révélation, et qu'elle les tolère, tout en se réservant de proscrire les conséquences hétérodoxes qui en découlent, aussitôt qu'elles sont mises au jour par la marche naturelle des idées. J'ai confirmé mon assertion par des exemples notoires, tels que celui du sensualisme psychologique, qui était enseigné publiquement, il y a un demi-siècle, en Italie, par des hommes d'une piété reconnue et d'une foi irréprochable [2]. Vous voyez donc, monsieur, que j'ai hor-

[1] M. Tommaseo, avec une légèreté vraiment inconcevable, a cru voir une dénonciation dans une de mes phrases que je vais mettre sous les yeux du lecteur. Pour montrer les rapports intimes des principes de M. Rosmini avec le rationalisme religieux, je suppose qu'un partisan de ce dernier système adresse au philosophe italien des éloges sur sa doctrine et l'encourage à en tirer les conséquences. C'est un des principes de M. Rosmini, qu'il y a en Dieu *trois formes réellement distinctes, qu'on peut connaître à l'aide de la raison seule*. Le rationaliste que j'introduis dans mon discours, arrivé à ce point, s'exprime ainsi : « Voux affirmez en plusieurs endroits que la seconde de ces formes, c'est-« à-dire l'intelligibilité pure, est la personne du Verbe incréé; d'où il s'ensuit que le « Verbe, étant votre être idéal, qui est dénué de *subsistance*, n'est point un Verbe réel, « tel qu'on l'a cru jusqu'ici, mais seulement un Verbe possible. Voilà une opinion qui ferait « mourir de plaisir Arius et Socin, s'ils étaient encore en vie. Lorsque vous l'aurez énoncée en « termes précis et sans détours, il vous sera facile d'obtenir les diplômes de nos universi-« tés et peut-être aussi quelque bulle du Saint-Siége. » (*Degli errori*, ecc., tom. I, pag. 329.) D'abord il est clair que ces paroles placées dans la bouche d'un rationaliste allemand n'impliquent point dans son esprit une délation ou une prédiction sinistre, mais un éloge et un heureux présage, et que tout autre langage de sa part serait en contradiction avec sa personne. Le fait qu'il affirme en disant qu'un écrivain catholique qui ferait du Verbe en être possible ne pourrait échapper à la censure de l'Église, est incontestable. Il est de même hors de doute, et je l'ai indiqué dans mon livre, que le renversement du dogme de la Trinité est une des suites logiques du Rosminianisme. Il s'agit maintenant de voir si par ma fiction j'ai voulu faire croire au lecteur que M Rosmini puisse tomber dans une erreur aussi déplorable, ou bien si mon but unique a été de montrer les conséquences hétérodoxes qui sont renfermées dans les principes de sa philosophie. Or la premiere supposition contredit à tout mon ouvrage, car je dis et je répète cent fois que l'orthodoxie de M. Rosmini et de ses disciples est à l'abri de tout soupçon, et qu'ils seraient les premiers à rejeter leur doctrine s'ils entrevoyaient le poison qu'elle renferme. Donc il est évident que mon seul but a été de dévoiler la portée logique de la théorie rosminienne, sans supposer le moins du monde que les hommes qui la professent soient capables d'en déduire les conséquences pernicieuses que je signale, et de mériter ainsi les anathèmes du pouvoir légitime. Je demande à tout lecteur de bon sens s'il y a en cela l'ombre d'une dénonciation, d'une insinuation odieuse, ou même d'un simple doute sur la foi présente et future de M. Rosmini.

[2] *Degli errori*, ecc., tom. II, pag. 249-261.

riblement desservi près du Chef de la chrétienté M. l'abbé Rosmini, puisque, après avoir rendu hommage à ses vertus et honoré sa personne, j'ai montré ques ses ouvrages philosophiques ne courent aucun risque d'être condamnés à Rome, quelle que soit l'évidence des erreurs que je leur impute, puisque l'auteur rejette sincèrement toute déduction irréligieuse. Et lorsque d'autres écrivains attaquaient M. Rosmini sur des points délicats de théologie, non-seulement je me suis abstenu de prendre aucune part au débat, mais j'ai suspendu la publication de mon livre, quoique le sujet en fût purement philosophique, parce qu'il me paraissait peu convenable d'inquiéter un homme déjà occupé à se défendre. Je l'ai dit ailleurs [1], et je pourrais citer à l'appui de mon assertion des témoignages respectables, s'il n'y avait pas dans mes écrits mêmes quelque chose de plus fort encore, qui doit vous surprendre, après avoir appris de M. Ferrari que je n'ai rien épargné pour faire passer M. Rosmini aux yeux de l'Église pour un hérétique. Vous avez vu de quelle manière j'ai été traité par lui et par ses affiliés; eh bien, monsieur, malgré cela, loin de saisir cette occasion favorable pour prendre ma revanche, je me suis prononcé nettement en faveur de M. Rosmini contre ceux qui semaient des doutes sur son orthodoxie. Voici quelques-unes de mes paroles sur ce sujet:
« En parlant du Rosminianisme comme d'un système dont la fausseté
« est reconnue, que personne ne croie que j'en veuille à toutes les opi-
« nions de son illustre auteur. D'abord ma désapprobation ne porte
« d'aucune manière sur ses doctrines théologiques, et je le déclare
« expressément, parce que ces doctrines ayant été attaquées avec quel-
« que vivacité, je ne voudrais pour rien au monde être mis au nombre
« des contradicteurs. Je ne connais point l'écrit de M. Rosmini qui a
« donné occasion à la dispute dont je parle; mais dans le cas même
« où je le connaîtrais, et qu'il me parût y voir quelque phrase qui
« s'éloignât de la ligne rigoureuse du vrai (car lorsqu'il s'agit d'un
« théologien aussi savant et d'un homme aussi pieux que M. Rosmi-
« ni, on peut être sûr que l'erreur religieuse ne touche point au fond),
« je ne voudrais point lui faire la guerre sur ce sujet. Je suis persua-
« dé que tout écrivain qui essayarait aujourd'hui de ressusciter ces
« vieilles querelles sur Baïus et sur Jansénius, qui agitèrent le siècle
« passé, rendrait un fort mauvais service à la foi et à l'Église....... Il
« est aussi peu raissonable d'inquiéter sur ce point les auteurs ortho-
« doxes (et surtout ceux qui ont autant de titres que M. Rosmini à
« l'estime publique), qu'il le serait de les chicaner sur quelque mot
« moins propre pour y trouver les erreurs de Nestorius et d'Euty-

[1] *Lettre au Rédacteur en chef de l'Univers*, du 21 janvier 1843, p. 31.

« chès [1]. » Qu'en dites-vous, monsieur ? Pouvais-je me conduire avec plus de modération envers ceux qui avaient cherché à me nuire ? Il m'était facile de me venger, et après les injures que j'avais reçues, après les diffamations de M. Cavour, j'aurais peut-être été excusable aux yeux du monde. Je pouvais me taire, et c'était là tout ce qu'exigeaient de moi ma qualité d'homme et de chrétien, et le respect qui est dû à la justice et à la vérité. Rien ne m'obligeait à prendre la défense de mon adversaire, et à toucher à un point étranger au thème de nos débats antérieurs. Néanmoins je parle, et c'est pour proclamer l'orthodoxie de M. Rosmini, c'est pour désapprouver la conduite de ceux qui l'ont mise en doute, en renouvelant des disputes surannées et nuisibles. Cette démarche, loin de me servir, pouvait avoir pour moi des suites désavantageuses, en privant ma cause de quelques utiles auxiliaires ; cependant je n'ai point hésité à la faire, car c'est une de mes maximes habituelles qu'on ne doit jamais s'abstenir d'être franc et généreux par la crainte des conséquences. Si ma vie avait été dirigée par d'autres principes, elle n'aurait pas été troublée par l'exil et l'infortune. Voilà l'homme qu'on vous a dépeint comme un être méprisable, lâche, perfide, et presque comme un monstre à écraser. La modération de ma conduite, loin de calmer et de fléchir mes adversaires, les irrite, parce qu'elle constitue une présomption favorable à la vérité de mes opinions, et fait un singulier contraste avec les violences dont je suis l'objet. M. Ferrari trouvera peut être, avec cette finesse admirable qui le caractérise, que j'ai agi ainsi par pur esprit de contradiction, et que rendre bien pour mal, c'est se contredire ; soit. Cette contradiction ressemble à celle qu'on impute à mes doctrines, qui, tout en restant attachées à l'orthodoxie la plus rigoureuse, sont assez larges et libérales, pour ne pas craindre, même sous ce point de vue, la concurrence de celles qu'on leur oppose. Je laisse sous la responsabilité de mon censeur ce qu'il affirme des Jésuites en leur attribuant les pamphlets théologiques qui furent publiés contre M. Rosmini, et en ajoutant que M. Rosmini *combat les Jésuites* ; car je n'aime point à chercher noise, en me mêlant des affaires des autres. Il y a peu d'hommes qui soient aussi indépendants que moi, non-seulement des Jésuites, mais de toute influence purement humaine, et ceux qui m'accusent d'être contraire à tout le monde devraient au moins se garder de démentir grossièrement leurs propres paroles. M. Ferrari a pu lire ce que j'ai écrit ailleurs sur ce point [2] ; mais, que dis-je ; il l'a lu (car cela résulte de son article), et il a emprunté l'accusation à mon propre récit en se taisant sur la défense, ce qui est le comble de

[1] *Degli errori*, ecc., tom. I, pag. XXXIII, XXXIV, XXXV.
[2] *Del Buono*, Brusselle, 1843, pag. CXII-CXVI.

la bassesse et de la mauvaise foi. Mon *Introduction* précéda de plus d'une année les attaques faites à M. Rosmini sur son orthodoxie; et si des théologiens, dont je ne connais pas même le nom, approuvèrent mes travaux philosophiques, non-seulement sans *ruse*, de ma part, mais à mon insu, pouvais-je l'empêcher ou dois-je m'en plaindre? Ils ne sont pas les seuls qui aient montré de l'indulgence envers mes écrits, qui ont rencontré en Italie un accueil flatteur; et si un de ces livres, qui touche à des questions politiques et fort délicates, excita la rancune de quelques partis, et ne fut point compris par tout le monde, j'ai été dédommagé de ce désagrément par la bienveillance qu'il trouva chez des hommes sages, éclairés, indépendants des factions et des coteries. Tout ce que je pouvais faire à l'égard de M. Rosmini, lorsqu'il fut en butte à des insinuations odieuses, c'était d'ajourner la continuation de ma critique; car prétendre que je devais y renoncer tout à fait, en donnant gain de cause à mon adversaire, aux dépens de la vérité, parce qu'on trouvait que j'avais raison, c'est par trop ridicule. Mon alliance avec *l'Univers* est aussi vraie que celle qu'on m'attribue avec les Jésuites: je ne connais et je n'ai jamais connu le rédacteur et les collaborateurs de ce journal, qui n'a rien publié de moi, sauf la courte lettre dont j'ai parlé au commencement, et ma réponse à M. de Cavour, c'est-à-dire deux écrits qui, étant destinés à rectifier des erreurs ou à démentir des calomnies insérées dans cette feuille, ne pouvaient être imprimés ailleurs. Je ne m'étonne pas que M. Ferrari ait sérieusement avancé que *j'ai voulu faire passer M. Tarditi pour un moine;* car lorsqu'on renonce à la nationalité de sa patrie, on est excusable d'en oublier la langue, si on l'a sue toutefois. Que ce soit oubli ou ignorance, je prends note da ce fait, que M. Ferrari, en répétant une méprise inconcevable que j'avais déjà relevée [1] (il n'a pas même l'originalité de la sottise), ne sait point que le mot *religieux* (*religioso*) en italien comme en français est synonyme de *pieux* et non de *moine* lorsqu'il a la valeur d'un adjectif, et qu'il est clair par le contexte qu'il se rapporte à un homme dont on veut faire l'éloge, en disant de lui qu'il fait profession publique d'être croyant et *religieux*. Je n'ai pas non plus *voulu faire passer M. Rosmini pour l'auteur de l'opuscule de M. Tarditi*, puisque je suppose le contraire dans tout le cours de ma réponse, et que je remarque, d'après un rapport digne de foi (dont cependant je n'assume point la responsabilité), que l'ouvrage du disciple, ayant été revu et approuvé par le maître, peut etre considéré comme l'expression légitime de sa pensée [2]. Certes il serait ridicule de raisonner ainsi, lorsque l'auteur et le

[1] *Degli errori*, ecc., tom. II, pag. 220.
[2] *Ibid.*, pag. 92.

réviseur sont une seule personne, à moins qu'on ne juge possible d'imprimer un écrit sans le relire, ce qui ne peut guère arriver qu'a M. Ferrari.

Ce serait abuser, monsieur, de votre patience que de vous entretenir plus longtemps de ces niaiseries. J'ai dû vous en dire un mot, parce que l'intention évidente de l'auteur de l'article n'est pas seulement de me faire passer pour un sot, mais de m'attribuer des sottises odieuses; prérogative à laquelle je renonce, car on pourrait me confondre avec lui. Je passe au dernier grief, qui doit m'arrêter quelques instants, puisqu'il s'agit de la nation illustre à laquelle vous appartenez. Si j'avais, en effet, parlé de la France dans les termes qu'on m'attribue, je serais moins à condamner qu'à plaindre; car je ne connais rien de plus ridicule, que d'outrager tout un grand peuple. Loin d'oublier les égards dus aux nationalités, j'ai parlé de toutes avec convenance, respect, amour, impartialité, et j'ai tâché de mon mieux d'étudier les desseins du ciel sur cette famille dispersée de peuples frères, qui recouvrent successivement, grâce à l'Évangile, les titres perdus de leurs droits et de leur commune origine. Des personnes estimables ont cru que les priviléges que j'attribue à l'Italie pourraient blesser de justes susceptibilités; et un auteur doué d'un grand sens et d'une érudition profonde, dans un ouvrage où il parle de moi avec amitié et indulgence, hésite sur la signification que j'ai donnée au mot de *prééminence (primato)* en l'appliquant à mon pays [1]. Je m'estime heureux de pouvoir déclarer ici que je tombe parfaitement d'accord avec M. Balbo, et que tout en adjugeant à l'Italie cette préséance morale et cette puissance créatrice qui a civilisé l'Europe à l'aide de l'idée classique et de l'idée chrétienne, je reconnais dans les autres peuples des supériorités relatives qui se succèdent ou coexistent, selon la différence des temps et la variété des rôles qui leur sont assignés par la Providence. Quant à l'avenir, la seule prérogative que je réserve à ma patrie est celle qu'elle a toujours plus ou moins possédée, comme centre de l'institution chrétienne; et je salue volontiers cet heureux jour, où il n'y aura plus d'inégalité réelle entre les individus et les peuples, à la réserve de celle qui résulte des talents et des mérites. Ainsi je crois être en règle avec le respect qu'un écrivain se doit à lui-même en parlant des associations humaines; mais ce devoir ne contredit point à une autre obligation qui n'est pas moins sacrée, c'est-à-dire à la sincérité et au désir d'être utile. Et il me paraît qu'il est d'autant plus permis de parler des défauts des peuples (pourvu qu'on le fasse avec modération et convenance), que la critique, dans ce cas, étant générale et admettant un grand nombre d'exceptions individuelles, ne peut justement blesser l'amour-propre et

[1] Balbo, *Delle speranze d'Italia*, Parigi, 1844, pag. 2, 3, 154.

la susceptibilité de personne. J'ai toujours cru que la mission de l'écrivain est semblable à celle du prédicateur chrétien et de l'orateur politique, qui, sur la chaire et à la tribune, oublient leur petitesse individuelle, et ne s'occupent guère que du bonheur des âmes et de la patrie. Si tous ceux qui écrivent avaient ce but devant les yeux, les livres auraient plus d'importance et seraient rarement nuisibles ; car le blâme sévère des imperfections humaines est peu dangereux. Quand j'ai avancé quelque remarque de ce genre à l'égard des étrangers, je ne l'ai jamais fait pour le sot plaisir de censurer ou trancher du capable, mais pour rendre service au pays qui m'a donné le jour. Voilà mon seul but, car je n'ai point la présomption de prêcher dans la maison d'autrui : je crois que le rôle de censeur n'est raisonnable et sérieux que lorsqu'il se rapporte à des objets qu'on connaît à fond, tels que les hommes et les choses avec lesquels nous avons vécu depuis notre enfance. Aussi lorsqu'il m'arrive d'exprimer ma désapprobation sur d'autres sujets, je parle dans un sens purement relatif, toutes les fois qu'il ne s'agit point de ces vérités éternelles et de ces règles immuables qui doivent être partout les mêmes et ne sont point assujetties aux variétés des individus, des climats et des races. Dans tout le reste, à mon avis, il n'y a point de bien ou de mal absolu ; tout est bien, pourvu que ce soit une production spontanée de la nature humaine et convienne au temps, au pays ; tout est mal, lorsqu'on s'écarte de ces conditions et qu'on vise à une imitation factice et capricieuse. C'est là le principe qui a toujours dirigé mes opinions sur les étrangers et en particulier sur la France ; et il est facile de s'en convaincre, si l'on jette les yeux, non sur quelque phrase isolée, mais sur l'ensemble de mes discours. J'estime et j'honore, autant que personne, tout ce qui tient à votre caractère, à vos moeurs, à votre génie national ; mais je l'estime (remarquez bien ceci) chez vous et non dans mon pays ; je l'estime chez vous, parce que j'y vois un fruit spontané et en conséquence utile, solide, beau, souvent admirable, de l'heureuse nature que Dieu vous a donnée ; je le blâme chez mes compatriotes, parce qu'étant peu conforme à leurs dispositions naturelles, ce n'est plus qu'une imitation forcée, une greffe inféconde, une contrefaçon pernicieuse et puérile. Ainsi envisagé, l'esprit français n'est plus qu'une ombre, dont je fais peu de cas, sans crainte de vous blesser, puisque j'en veux à la copie, non à l'original: je reconnais, au contraire, les privilèges de votre spontanéité et lui rends hommage en la jugeant inimitable. Celui qui rit des momeries des singes ne manque pas, je pense, de respect à l'homme qu'ils imitent. Je ne parle pas ici de ce qui appartient aux éléments communs de la nature humaine en général, ou de l'Europe en particulier, à l'égard de laquelle l'esprit chrétien constitue une seconde natu-

re; car sur ce point une imitation sage est permise, parce qu'il ne s'agit plus, au fond, des variétés légitimes. C'est une des idées auxquelles je tiens fort, qu'il est impossible de bien juger les littératures étrangères, parce qu'il faudrait à cet effet se dépouiller de sa propre nature et des habitudes de toute sa vie, et prendre une manière de sentir différente et parfois opposée [1]; aussi sur cet article, je me garde soigneusement de ces sentences définitives que M. Ferrari m'attribue dans le but odieux de me rendre ridicule en France, en altérant le sens de mes paroles, comme vous verrez bientôt. Mais qu'est-ce que l'intérêt des lettres en elles-mêmes comparativement à celui de la patrie? La source principale de nos divisions, de nos malheurs, la cause de cette profonde nullité politique où l'Italie est tombée, c'est l'anéantissement de tout esprit national et l'imitation étrangère. Il en est des peuples comme des individus: pour être puissant et libre, pour faire de grandes choses, il faut surtout être soi. Il y a un moi national comme il y a un moi individuel, qui est une des conditions essentielles de toute grandeur. Le ciel a départi à tout être une étincelle divine; celui qui la cultive avec soin et amour, quelque petit qu'il soit, a son lot assuré de bonheur et de gloire, même dans ce monde; mais malheur à qui, pour voler le flambeau des autres, laisse languir ou éteindre le sien! Pourquoi la France occupe-t-elle un rang si haut parmi les nations? Parce qu'elle a une nationalité forte, profondément enracinée; parce que son génie est un, comme la langue qu'elle parle et le sol qu'elle habite; parce que devant cette grande unité toutes les différences s'effacent dans l'âme de ses enfants; parce que le seul nom de Français enflamme votre regard et fait bondir le coeur dans vos poitrines. Si cette trempe mâle et vigoureuse était remplacée par l'instinct servile qui pousse les natures pauvres et chétives à se contrefaire, et que vos compatriotes voulussent, par exemple, être Anglais en France, croyez-vous qu'ils garderaient longtemps la place supérieure qu'ils ont dans le monde? Cependant l'Angleterre est une nation libre, puissante, qui fait des prodiges et qui a le droit d'être fière, puisqu'elle partage avec vous l'influence universelle; mais ce qui est excellent à Londres devient aisément sot et risible à Paris. Tout homme qui travaille, selon la mesure de ses forces, à la régénération de l'Italie, doit tendre avant tout à réveiller son génie endormi, à faire revivre sa personnalité morale, religieuse, politique, qui enfanta jadis tant de merveilles, mais dont l'empreinte s'est presque effacée, depuis qu'oubliant notre admirable langue, notre littérature, nos croyances et toutes nos richesses nationales, nous vivons sans rougir d'emprunt et d'aumône, comme le mendiant de profession qui a perdu jusqu'à la conscience de sa profonde misère. Ce qui nous

[1] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 482, 483, 507, 508.

manque, ce n'est pas le pouvoir, (ceux qui l'affirment se trompent), mais le vouloir, l'énergie, la constance; car la séve qui nourrit les nations chrétiennes ne tarit point comme celle des fleurs, et ceux qui ont étudié notre pays savent fort bien que la flamme du génie y conserve encore son ancien éclat, comme l'azur du ciel et les feux du soleil. Mais les dons de la nature sans l'intervention de l'art sont stériles pour ceux qui les possèdent, comme les trésors enfouis dans le sol aride, qui est foulé par les membres paresseux du sauvage, et gercé par les pieux de sa pauvre cabane. L'art qui crée et perfectionne les sociétés humaines réside surtout dans l'éducation, en entendant par ce mot cet ensemble d'opinions et d'habitudes que l'individu reçoit non-seulement de ses parents et de ses instituteurs, mais de la société tout entière, ou qu'il se donne lui-même, et qui développent ses facultés en les dirigeant dans un certain but. L'éducation n'est sage et salutaire qu'autant qu'elle a pour base et pour fin le développement du caractère national, et elle devient mauvaise lorsqu'elle veut remplacer les produits de la nature par des importations forcées. Telle serait, par exemple, cette imitation servile des goûts, des lettres, des moeurs, des idées françaises, que plusieurs préconisent comme le seul espoir qui nous reste, tandis que l' histoire et l' expérience prouvent depuis un siécle qu'en faussant nos tendances naturelles, ce n' est pas seulement à nous qu' on rend un mauvais survice. J' ai énoncé ma pensée en plusieurs endroits de mes écrits, mais surtout au début de mon *Introduction*, où je résume ainsi toutes mes opinions sur les rapports qui doivent exister entre nos deux pays. « Les Français sont certainement un grand peu-
« ple; ils eurent des hommes et firent des choses admirables; ils
« possèdent des institutions que nous pourrions emprunter avec sa-
« gesse et ont fait des progrès qu' il nous serait facile de partager. La
« liberté civile et politique de l' Europe est en partie leur ouvrage; et
« on peut croire qu' ils seront les alliés de l' Italie, lorsque l' Italie aura
« reconquis sa nationalité. Mais leur esprit national est très-différent
« du nôtre, et nous devons nous garder de les imiter dans tout ce qui
« étant étranger aux liens politiques et aux éléments positifs du mon-
« de extérieur, touche à la vie intime des esprits et des âmes. En ou-
« bliant cette réserve, nos emprunts seraient mal assortis; car person-
« ne ne pouvant se dépouiller de son propre caractère et changer de
« nature, ceux qui veulent le faire ne réussissent guère qu' à copier
« les défauts des autres. Voilà ce qui arrive aux gallomanes, qui tro-
« quent l'or de la patrie contre le clinquant étranger. Cet indigne en-
« fantillage doit faire rire les Français eux-mêmes; car il n'est pas
« vraisemblable qu' en traitant avec nous ils aiment à trouver des sin-
« ges à la place des hommes. Le commerce moral des nations, loin

« d' exiger qu'aucune d' elles renonce à son propre cara ctère, veut au « contraire que toutes les nationalités soient conservées avec soin ; car « un peuple qui a perdu son moi individuel, n' a plus aucune valeur. « La France et l' Angleterre sont liées entre elles par des rapports « bienveillants et pacifiques ; si néanmoins les Français se moquent « avec raison de l' anglomanie, je ne vois pas pourquoi les Italiens « doivent applaudir aux gallomanes [1]. » 'Ailleurs je répète les mêmes idées avec plus d' étendue, et après quelques développements qu' il serai trop long de rapporter ici, je demande quels sont les avantages que la France, *grande et noble nation* (*nazione grande e nobilissima* [2]), pourrait tirer de l' Italie. Voici ma réponse: « Je crois que le principal « de ces avantages est d'avoir à ses côtés une nation puissante et gé« néreuse, qui, tout en ayant un esprit, une langue, des moeurs et des « institutions différentes, lui soit unie par la conformité des croyances, « et partage avec elle les produits du talent, les fruits de la vertu , et « même, s'il le faut, les dangers de la guerre. Or l' Italie ne pourra « jamais lui rendre ces services, si au lieu de rependre son ancienne « énergie, d' avoir une existence qui lui soit propre, et de cultiver cet« te nationalité qui est la source des belles actions et des exemples ma« gnanimes, elle continue à suivre servilement des traces étrangè« res [3]. » Vous paraît-il, monsieur, que ce langage soit celui d' un ennemi ? Blesse-t-il les égards dus à votre illustre patrie ? Pourrait-on s'exprimer de cette manière sur le compte d'un peuple pour lequel on aurait peu de sympathie et d' estime ? Ne représent-t-il pas à peu près ce que vous diriez de l' Angleterre ou de l' Allemagne, si, par un délire inconcevable, vos compatriotes voulaient devenir Bretons ou Tudesques, et écrire dans la langue de Berlin ou de Londres, comme quelques-uns des miens écrivent en mauvais français, quoiqu' ils résident en Italie ? Et remarquez que, loin de proscrire toute imitation de la France, je l' admets de bon coeure lorsqu' elle est naturelle, modérée, raisonnable, c' est-à-dire lorsqu' elle concerne les éléments qui sont communs aux deux peuples, et peut leur être également utile. Je ne prétends pas être un panégyriste très-exercé ; mais il me semble pourtant que le voeu que j'exprime en plusieurs endroits de mes ouvrages pour que l' Italie devienne l' alliée politique de la France, pour qu' elle soit une alliée sûre, forte, dévouée, et que pour se rendre digne de cette grande et belle fraternité, elle recouvre sa nationalité ancienne, est un éloge un peu plus flatteur que les flagorneries de M. Ferrari. Peut-on rendre à un grand peuple un hommage plus noble et plus délicat qu' en disant que pour devenir son ami il faut être libre ?

[1] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 33.
[2] *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 334.
[3] *Ibid.*, ecc., pag. 336.

. Il est vrai que mon opinion sur les différentes nationalités, et en particulier sur la nôtre, ne peut guère s'accorder avec cette suprématie universelle et absolue que quelques-uns de vos écrivains attribuent à la France. Mais est-ce irrévérence que de concevoir autrement sur ce sujet vos droits et vos influences légitimes ? Je n'entrerai point ici dans cette question, car, je le répète, mon seul but est de montrer la convenance de mes procédés et non la vérité de mes doctrines. Si j'ose mettre en doute des priviléges qui me paraissaient exagérés, je n'ai jamais méconnu la mission sublime que la Providence vous a confiée en vous destinant à *être le bras de la chrétienté européenne* [1] et en vous dotant des facultés convenables à cette tâche magnifique. J'ai loué vos institutions en défendant (autant qu'un étranger peut avoir le droit de toucher à ces matières) la cause et la légitimité de la dynastie nationale qui fait actuellement le bonheur de la France, et j'ai exprimé ma vive sympathie pour elle [2]; j'ai dit et répété plusieurs fois que votre gouvernement est un des meilleurs de l'Europe [3]; j'ai fait l'éloge de votre vénérable clergé, et je me suis respectueusement associé à ceux qui désirent que son existence s'identifie toujours davantage avec la moderne société française [4]; j'ai appelé votre université *une des gloires de la France* [5]; j'ai consacré quelques pages aux travaux critiques de votre Académie [6]; j'ai payé hommage au génie de vos savants, à la sagacité de vos érudits [7], à l'élégance de vos grands écrivains [8], à la profondeur de vos véritables philosophes [9], à la sagesse de vos hommes d'État, tels que M. Guizot [10], à la sagacité de vos publicistes, tels que M. de Tocqueville [11], à la vertu héroïque de vos grands citoyens, lors même que je ne partage point toutes leurs opinions, tels qu'Armand Carrel [12] et Lafayette, dont j'ai dit qu'il appartient *à ce petit nombre d'hommes qui honorent non-seulement la France, mais le siècle où ils ont vécu et l'espèce humaine tout entière* [13]. Ces mots se trouvent à côté d'un des passages que M. Ferrari me fait l'honneur de citer avec sa loyauté ordinaire; car c'est en parlant de ceux qu

[1] *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 360.
[2] *Ibid.*, etc., tom. II, pag. 140, 141, 142. *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 82-87, et al., pass.
[3] *Introduzione*, ecc., tom. II. pag. 256, 257. *Lettre*, etc., pag. 85, 86, et al., pass.
[4] *Ibid.*, ecc., tom. I, pag. 72-90. *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 217.
[5] *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 561.
[6] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 498-504.
[7] *Ibid.* — *Lettre*, etc., pag. 11, 12, et al., pass.
[8] *Introduzione*, ecc., et al., pass.
[9] *Ibid.*. tom. I, pag. 118, 119, et al., pass.
[10] *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 215, et al.
[11] *Ibid.*, tom. I, pag. 432, 435.
[12] *Lettre*, ecc., pag. 85.
[13] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 506.

méprisent Lafayette et admirent Talleyrand, que j'affirme que *pour avoir du génie en France* il faut être doué des qualités les plus méprisables et *rempli surtout d'egoïsme:* où il est clair comme le jour que mon assertion ne s'applique qu'à cette classe d'hommes (malheureusement assez nombreuse chez vous et dans toute l'Europe) qui se moquent de la vertu et ne prisent que le succès. En attribuant à votre langue les défauts qui tiennent à sa marche purement analytique, je n'ai fait que répéter les aveux de Voltaire et de vos meilleurs critiques. Mais j'ai reconnu ses véritables mérites ; j'ai approuvé *son universalité* avec les restrictions convenables, *comme un instrument utile de trafic intellectuel* parmi les nations éclairées ; j'ai ajouté que *sa simple structure*, *son aptitude à représenter les idées générales*, *sa précision et sa clarté scientifique* la rendent fort propre à exprimer la pensée réfléchie, tandis que les langues synthétiques représentent mieux la connaissance intuitive [1]. Et comment pourrais-je ne pas rendre justice aux perfections de votre idiome, puisque j'admire vos classiques et que j'appelle Pascal et Lafontaine *des écrivains incomparables (scrittori divini)* [2] ? Lorsque M. Ferrari m'accuse d'*avoir honni Bossuet comme un écrivain boursouflé*, cette citation seule suffit pour montrer la confiance qu'il mérite ; car vous pouvez lire à l'endroit même auquel il fait allusion, qu'à mon avis *peu d'écrivains sont aussi grands dans leur propre langue que Bossuet dans la sienne* [3]. Si j'ose critiquer une période de trois lignes tirée des oeuvres de ce grand orateur, ma critique est accompagnée d'une restriction qui lui ôte ce qu'elle pourrait avoir de téméraire; cas j'ajoute qu'en censurant quelques mots *d'un écrivain aussi grand et aussi admirable, je n'ai point la présomption d'en juger d'après la manière de sentir* propre de votre nation et selon le goût de votre langue, mais que je veux uniquement faire ressortir la différence qui existe entre le génie de votre éloquence et celui de la nôtre. C'est sous le même point de vue et avec la même réserve que j'ai avancé qu'il y a dans les écrits de MM. de Chateaubriand, Victor Hugo et de Lamartine des passages qui (notez bien, je vous prie, ces mots que M. Ferrari a oubliés dans sa citation), *traduits littéralement dans notre langue*, pourraient paraître empruntés à nos *secentisti* : ce qui est bien différent de l'assertion absolue et injurieuse qu'on attribue à ma plume. Ma remarque est parfaitement vraie sans blesser les célèbres écrivains dont je parle , puisqu'elle n'implique aucun jugement désavantageux sur leur mérite : et je proteste expressément au même endroit que *je veux en inférer aucun blâme pour eux* [4]; mais seulement constater un

[1] *Del primato*, ecc., tom. II, pag. 364, 365, 366.
[2] *Del bello*, pag. 80.
[3] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 439.
[4] *Ibid.*, ecc., pag. 440.

fait, c'est-à-dire, la différence de nos deux littératures. Je goûte autant que personne les beaux vers qui ont créé et assuré la réputation de M. de Lamartine; et je partage cette admiration générale, spontanée, supérieure aux passions et aux interêts des partis que la France a vouée aux écrits de votre grand prosateur, et dont elle entoure sa vieillesse glorieuse. Que l'esprit des deux langues soit si dissemblabe à plusieurs égards que ce qui est excellent en français devienne souvent mauvais et même ridicule en italien, c'est là une vérité qui a été remarquée plusieurs fois, et dont chacun peut faire l'expérience en comparant les beautés de vos classiques avec celles des nôtres. Sans pénétrer dans les ressorts les plus compliqués ou toucher aux nuances les plus délicates du style, il suffit de donner un coup d'oeil à plusieurs de vos métaphores même des plus vulgaires, pour se convaincre qu'elles ne peuvent être naturalisée dans notre langue. Si je disais, par exemple, que *je suis désolé* qu' il ait eu la fièvre en écrivant son article, je ne choquerais, je crois, le goût de personne; tandis que ce deux phrases transportées littéralement en italien, seraient boursouflées et comiques. Je pourrais citer d'autres exemples; mais étant *accablé* par des occupations peu agréables et n' ayant pas besoin de *tuer mon temps* pour vivre, je pense en avoir dit assez pour *vider la question*. Puisque j'ai nommé Bossuet, il m' est impossible de passer sous silence l' autre plainte de M. Ferrari, qui vous assure sur sa parole d' honneur que *j' ai honni* ce grand homme comme *ayant soutenu la plus horrible de toutes les hérésies, la liberté de l' Église gallicane*. J'ignore ce que c'est que *la liberté de l' Église gallicane;* mais quant aux *libertés* de cette église, et à leur célèbre apologiste, vous allez voir de quelle manière je les ai appelés hérétiques. « Que personne ne croie qu' en combattant « le gallicanisme, je veuille aussi rejeter toutes les opinions comprises « sous cette dénomination, ou approuver les exagérations du parti « contraire, qui n' ont jamais eu les suffrages positifs de la cour de « Rome. J' ai remarqué ailleurs que les dissidences des gallicans mo« dérés et des partisans raisonnables de l' opinion opposée, sont sou« vent plus apparentes que réelles, et qu' elles me paraissent suscep« tibles d' une conciliation amicale [1]. » J' ai indiqué, en effet, dans deux notes de mon *Introduction* quelques idées qui pourraient servir à *apaiser la vieille querelle des gallicans et de leurs adversaires* [2]. Vous avouerez que c' est là, de la part d' un écrivain catholique, une plaisante manière de s' exprimer sur *la plus horrible des hérésies*. Écoutez maintenant comme je *honnis* le défenseur de cette *horrible hérésie*, c' est-à-dire Bossuet, tout en critiquant quelques points de sa doctri-

[1] *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 218.
[2] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 490, 515.

ne. « C' est avec répugnance que j' entame ce sujet ; car personne « n' admire plus que moi le génie de Bossuet et les ouvrages qu' il « écrivit pour la défense de la foi et de l' unité chrétienne. Personne « ne blâme davantage la témérité de quelques écrivains modernes, « qui, sans même être forts sur les principes élémentaires de la reli- « gion, osent appeler hérétique ou schismatique un grand homme « qui vécut et mourut dans la communion de l'Église, et qui mérite « notre vénération autant par la piété de ses sentiments et la sainteté « de sa vie, que par ses travaux apostoliques et par le divin caractère « de la dignité épiscopale [1]. » Toute ma critique est écrite avec le même ton de respect et d' admiration. Ailleurs, après avoir cité le singulier jugement porté sur Bossuet dans l'*Encyclopédie nouvelle*, qui l' accuse d' avoir *été au fond atteint et pénétré de protestantisme*, je remarque que les rédacteurs de ce dictionnaire, *n' ont fait que copier Joseph de Maistre, à qui appartient la découverte du protestantisme de la plus grande lumière moderne de l' Église gallicane. Cette trouvaille singulière fit fortune et a été répétée* [2]. Ainsi, monsieur, *si parva licet componere magnis*, je ne puis point me plaindre d' être traité une fois par M. Ferrari aussi loyalement qu' on a traité Bossuet, et dans le même but.

Je vous prie, monsieur, d' insérer cette lettre dans le cahier prochain de votre estimable journal. Il est juste que ceux de vos abonnés qui ont lu les pages calomnieuses publiées contre moi, puissent par la même voie connaître la réponse. J' espère qu' elle suffira pour convaincre les esprits raisonnables, et en tout cas elle est la seule que je suis décidé à faire à l' auteur de l' article imprimé dans vos feuilles. Je souffre à parler de moi, à entretenir le public sur mon compte; et il y a des luttes où un homme d' honneur s' engage avec difficulté. On peut consentir à descendre une fois; mais deux, ce serait conscience. Ainsi, même en supposant que M. Ferrari veuille encore s' occuper de moi, il est sûr que je ne prendrai plus la peine de m' occuper de lui.

Agréez, monsieur le rédacteur en chef, le témoignage de ma considération la plus distinguée.

[1] *Del primato*, ecc., tom. I, pag. 199.
[2] *Introduzione*, ecc., tom. I, pag. 430, not. 5.

VINCENT GIOBERTI.

Bruxelles, 19 mai 1844.

fait, c'e
que pe
de Lan
périe
aux é
glori
égar
mên
sieu
bea
res
du
re
é
s
l

TAVOLA E SOMMARIO

CONTINUAZIONE DELLA LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

Nullismo dei Rosminiani. — Analisi del concetto del possibile. — Dello stile filosofico del Rosmini. — Il possibile importa il reale. — Inseparabilità logica e psicologica dell' ideale e del reale nel concetto umano di Dio. — La divisione di quelli ripugna in effetto; onde non può pur cadere nella mente nostra. — In che modo e fino a che segno l' astrazione disgiunga il reale dall' ideale. — Medesimezza della formola ontologica del Bardili col sistema del Rosmini. — Discrepanza della formola del Bardili e del Bouterweck dalla mia. — L' idea rosminiana del possibile non è concreta, ma astratta. — Non si può dare nell' ordine delle idee un mezzo, che ripugna nell' ordine delle cognizioni. — Che cosa voglia dire il sussistere dentro o fuori della mente. — In che risegga l' unione della mente col suo oggetto. — L' essere onnipresente all' intuito è reale, non solo possibile. — L' idea involge sempre un giudizio. — L' opinione di santo Agostino e de' suoi seguaci, intorno alla luce divina e alla visione che ne abbiamo, discorda essenzialmente da quella del Rosmini. — Se il possibile tramezza fra il Creatore e la creatura come una semplice relazione, non può essere conosciuto, senza i termini che lo costituiscono. — Della vera significazione della voce *oggetto*. — L' oggetto dee sempre essere una cosa. — Della voce *idea*, secondo l' uso del Rosmini. — Pensabilità del reale. — In che senso Iddio sia l' idea generalissima. — Della voce *realtà*. — La necessità logica è inseparabile dalla metafisica. — Chiusa e breve protesta. 1

TRILOGIA DELLA FORMOLA IDEALE E DELL' ENTE POSSIBILE.

Dialogo primo. 47
Dialogo secondo. 107
Dialogo terzo. 167

Appendice. 225
Réponse à un article de la *Revue des Deux mondes*. 229

FINE DEL TERZO TOMO DEGLI ERRORI DEL ROSMINI.

I fratelli Morano, per convenzione fatta con l'Erede di Vincenzo Gioberti, dichiarano essere di loro proprietà tutte le opere edite ed inedite del sommo Filosofo; e però esse, giusta le leggi in vigore, non si possono da niun altro nè ristampare, nè introdurre, di qualunque siasi edizione, nel Regno d'Italia.

La presente edizione, fatta sopra esemplari emendati e i manoscritti dell'autore, è la sola che, scrupolosamente corretta, comprenda tutte d'un sesto le Opere dell'immortale Gioberti. Il prezzo de'volumi vien computato secondo il numero de'fogli, de'quali ciascuno di 8 pag. importa per il Regno d'Italia centesimi 10, fuori del Regno centesimi 12.

Contro vaglia postale *franco*, o pagamento fatto a' fratelli Morano, equivalente al prezzo de' volumi e numero delle copie che si desiderano, si spediranno, per mezzo delle R. Poste, senz'altra spesa di porto, in tutte le Provincie dello Stato, e in qualunque città eziandio degli altri Stati di Europa.

ELENCO DELLE OPERE

Vol. 1—4.	*Introduzione allo studio della Filosofia*, vol. 4. Duc.	3, 00
5.	*Del Bello*, vol. 1.	1, 00
6.	*Del Buono*, vol. 1	1, 00
7—9.	*Errori di A. Rosmini*, vol. 3 (in corso di stampa)	3, 10
10.	*Prolegomeni al Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 1.	1, 20
11—12.	*Primato morale e civile degli Italiani*, vol. 2	2, 00
13—17.	*Il Gesuita Moderno*, vol. 5	3, 60
18.	*Apologia del libro intitolato Il Gesuita Moderno con alcune considerazioni sul risorgimento italiano*, vol. 1.	1, 00
19—20.	*Teorica del Sovranaturale*, vol. 2	1, 50
21—22.	*Operette politiche*, vol. 2.	1, 30
23—24.	*Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. 2	2, 20
25	*Riforma cattolica*, vol. 1	0, 60
26	*Filosofia della Rivelazione*, vol. 1	0, 80
27—28.	*Protologia*, vol. 2	2, 40
29—30.	*Miscellanee*, vol. 2	3, 80
31—32.	*Studii filologici, e altri scritti*, vol. 2 (da pubblicare)	
33—36.	*Ricordi biografici e Carteggio*, vol. 4	6, 20
— —	*Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*	0, 60